athanase joja

LOGOS ARCHITÉKTON

16
J 71

ATHANASE JOJA

LOGOS ARCHITÉKTON

ATHANASE JOJA

LOGOS ARCHITÉKTON

INSTITUTUL PEDAGOGIC
F.TE
BIBLIOTECA

Editura Dacia, 1971

A)
POIETIKÓN
I.
Poezia şi metafizica lui Baudelaire

Hè idéa tou agathou méghiston máthema
Platon

Admirabila şi cadenţata poezie baudelariană n-a fost, firește, înțeleasă de contemporanii săi. În 1857 — data apariţiei *Florilor Răului* — Prosper Mérimée considera „foarte mediocră" revelaţia baudelairiană. Generaţiile următoare au recunoscut însă în Baudelaire pe poetul sensibilităţii moderne, pe romanticul paradoxal care îşi drapa pasionalitatea în disciplina versului clasic şi o analiza cu luciditate implacabilă. Baudelaire nu are orchestraţia largă, registrul variat, genul multilateral şi oarecum extensiv de care dispune Victor Hugo. Poetul *Florilor Răului* şi al *Poemelor în proză* aminteşte, în schimb, de gînditorii Evului Mediu care, neputînd cuprinde în întindere, săpau în adîncimea cugetării. Într-adevăr, Baudelaire a scris puţin, a scris greu, a scris cu sîngele său. El a pătruns în adîncurile sensibilităţii umane, i-a luminat cele mai întunecate unghere, ca şi cele mai pure aspiraţii. Baudelaire e asemeni unui scafandru al sufletului : el aduce la suprafaţă ecoul adîncurilor, purificîndu-l de confuzie şi ordonîndu-l sub semnul armoniei şi frumuseţii.

Paul Valéry a scos în relief originalitatea lui Baudelaire : „E o împrejurare excepțională, o inteligență critică asociată virtuții de poezie. Baudelaire datorează acestei alianțe rare o descoperire capitală. El se născuse sensual și precis ; era de o sensibilitate a cărei exigență l-a condus la căutările cele mai delicate ale formei ; dar aceste daruri n-ar fi făcut din el decît un emul al lui Gautier, fără îndoială, sau un excelent artist al Parnasului, dacă prin curiozitatea minții sale, el n-ar fi meritat norocul de a descoperi în lucrările lui Edgar Poe o nouă lume intelectuală. Demonul lucidității, geniul analizei — și făuritorul celor mai noi și mai seducătoare combinații ale logicii cu imaginația, ale misticității cu calculul, psihologul excepției, inginerul literar care adîncește și folosește toate resursele artei, îi apar în Edgar Poe și îl minunează. Atîtea vederi originale și promisiuni extraordinare îl farmecă. Prin aceasta, talentul său e transformat, destinul său e magnific schimbat“[1].

Admirabil comentariu al unui mare poet și gînditor asupra altui mare poet — poate cel mai mare poet al timpurilor moderne dublat de un metafizician.

Edgar Poe i-a făcut cunoscute lui Baudelaire daruri care zăceau, latente, în propria sa psyché și în special geniul analizei lucide a propriei sale pasionalități. De aceeaa unii găsesc prozaică poezia sa, după cum unii nu gustă frumusețea incomparabilă a poeziei franceze, căreia îi reproșează tocmai însușirile excepționale ale spiritului francez : claritatea, măsura, discreția, tendința spre abstracție. Poezia franceză, de exemplu cea raciniană, nu e nebuloasă,

[1] P. Valéry, *Situation de Baudelaire*, p. 599.

ci de o limpiditate, o măsură, o armonie, o ritmicitate rareori întîlnite, însușiri care căpătau toată strălucirea lor în dicțiunea Marioarei Ventura.

> J'ai pour aïeul le père et le maître des dieux.
> Le ciel, tout l'univers est plein de mes aïeux.

Dar, observă Valéry : „cu Baudelaire, poezia franceză iese în fine din frontierele națiunii. E citită în lumea întreagă, se impune ca însăși poezia modernității"[1]. Fiindcă nimeni altul nu a exprimat cu atîta putere „fiorul nou", sensibilitatea epocii moderne, cu elanurile și contradicțiile ei, bipolaritatea ei între Bine și Rău, între Fapt și Ideal. Nimeni altul nu a scrutat cu atîta pătrundere ascunzișurile sufletului omenesc, anticipînd în această privință pe Sigmund Freud. Nimeni altul nu s-a plecat asupra patimilor omenești cu atîta înțelegere și sagacitate și nimeni nu s-a ridicat ca el deasupra pasionalității obscure printr-o formă perfectă care reprezintă, de fapt, o disciplinare, o ordonare, o purificare a pasiunilor : *Catharsis ton pathematon.*

Un fond pasional adînc străbate opera poetului, subtinsă nici de un optimism, nici de un pesimism, egal de superficiale, ci de tragismul existenței, de lupta neîntreruptă între bine și rău, frumos și urît. Baudelaire nu e nici un parnasian, care înfățișează aspecte ale existenței, nici un naturalist vizînd în van la obiectivitate de suprafață, nici un mistic care dorește contopirea sa într-o suprarealitate, ci un căutător lucid și totodată patetic al unui Adevăr care se ascunde în dosul banalelor aparențe.

Desigur, *Les Fleurs du Mal* conțin unele poeme „satanice" — dar „satanismul" nu mi se pare nicidecum dominant. Dominantă îmi apare lupta dintre

[1] *Ibidem*, p. 598.

bine și rău precum și aspirația spre puritate și luciditate. Baudelaire nu e un poet al satanismului, ci al durerii, al aspirației, al Eros-ului în sens platonician, un psiholog neconvenționalist, ci veridic, de aceea adesea tragic. (De altfel, în mitologia baudelairiană, Satan apare drept Contrazicătorul, dar Contrazicătorul este indispensabil în desfășurarea vieții cosmice și individuale. El este Negatorul staticului, al monotonului, al deja datului.)

Baudelaire cultivă durerea pentru forța ei purificatoare :

> Soyez béni, mon Dieu, qui donnez la souffrance
> Comme un divin remède à nos impuretés
> Et comme la meilleure et la plus pure essence
> Qui prépare les forts aux saintes voluptés.

Într-adevăr, durerea zdrobește sau înalță ; ea poate fi un remediu contra impurităților.

Comentatorii ne prezintă adesea un Baudelaire chinuit și care se complace în chinurile sale psihice și fizice. Ei luminează omul prin operă și opera prin om. Astfel, Max Milner își propune să cerceteze „nu omul independent de operă, nici opera ca sistem de semnificații deja constituite, ci zona în care, pornind de la contingența instinctelor, evenimentelor și alegerilor umane se elaborează un sens, la care contribuie atît apelurile moralei și religiei, cît și operele altor artiști și sugestiile unei tehnici poetice care cere să fie dusă pînă la limita mijloacelor sale"[1]. Firește, cunoașterea vieții autorului este extrem de utilă pentru sensul operei sale, cu condiția de a nu se transpune talia qualia în opera sa toate trăsăturile și evenimentele vieții sale, ci *transfigurarea* lor,

[1] Max Milner, *Baudelaire, enfer ou ciel, qu'importe,* p. 14—15.

dominarea lor, purificarea lor *(cátharsis)*. Într-un sens, opera e un sistem de semnificații deja constituite care, elaborată de autorul supus propriilor contradicții și contingențe, capătă un sens oarecum de sine stătător. Ea trebuie interpretată ca atare, deși indicațiile biografice pot fi ajutătoare.

De altfel, Milner însuși spune că ar fi zadarnic să cauți experiențe poetice „în opera limbajului poetic care-l exprimă, ca și cum poezia ar fi traducerea unei realități exterioare ei înșiși și ca și cum creația artistică n-ar face parte, într-un grad eminent, din căutarea absolutului al cărui instrument este"[1].

Căutarea absolutului iată țelul lui Baudelaire. Un absolut al binelui și luciditații, al purității, al imposibilei depășiri a antagonismului Bine-Rău, Dumnezeu-Satan.

Jeanne Duval a putut să aibă un loc important în viața poetului — deține ea același loc în opera sa ? Nu Jeanne Duval l-a inspirat pe Baudelaire, ci Ideea platoniciană, căci în anumite privințe, Baudelaire e un platonician, obsedat de o lume de Idei, de Forme, de Prototipuri pure :

> Alors, ô ma beauté, dites à la vermine
> Qui vous mangera de baisers,
> Que j'ai gardé la forme et l'essence divine
> De mes amours décomposées.

Baudelaire este un poet înzestrat cu o extraordinară acuitate analitică. „Atitudinea originală a lui Baudelaire este aceea a unui om aplecat. Aplecat peste sine, ca Narcis. Nu există la el construcție imediată care să nu fie străpunsă de o privire ascuțită. Pentru noi ceilalți, e destul să vedem arborele sau casa ; cu totul absorbiți în contemplarea lor, ne uităm

[1] Milner, *ibid.*, p. 13.

pe noi însine. Baudelaire e omul care nu se uită niciodată. El se privește cum vede ; privește pentru a se vedea privindu-se"[1].

Narcis — da, dar un Narcis care, oglindindu-se în apă, vede supreme valori de frumusețe — Idei — Forme. Narcis aplecat asupra sa, care atent la propriile sale reacții psihice, le contemplă și, totodată, contemplă Formele, Valorile închise în personalitatea sa[2]. Baudelaire nu uită de el, dar, *eo ipso,* nu uită Ideile, idealurile sale de frumusețe. „Viața lui Baudelaire — scrie Pierre Emmanuel, poetul catolic ales de curînd la Academia Franceză — viața lui Baudelaire e o continuă decădere, în contrast cu neobosita sa luciditate. Din popas în popas, de-a lungul căderii sale, vedem solidificîndu-se, imobilizîndu-se destinul său. Strigătul spre înălțimi e, prin acest fapt, mai imperios în afirmarea sa tragică.

În definitiv, existența poetului e primul din simbolurile sale, din care derivă celelalte, și pe care ele le accentuează. Acest simbol e cuprins în două mișcări opuse dar indisolubile : cădere și elevație. Dacă deci, căderea n-a devenit pentru Baudelaire însăși esența sa, aceasta se explică prin faptul conștiinței măreției sale decăzute, conștiință care, dialectic, este de asemenea sentimentul căderii sale"[3]. Într-adevăr, minat de un rău fizic implacabil, care avea să ducă pe poet la afazie și paralizie generală, mînat de contradicții psihice și de contradicții cu societatea timpului său, Baudelaire se analiza cu luciditate, analiza propria sa decădere, ca și propria sa măreție în cădere și, implicit analiza Omul cu mărețiile și decăderile sale, cu virtuțile și viciile sale, cu aspirațiile și compromisurile sale. Într-un cuvînt, Bau-

[1] J. P. Sartre, prefață la *Les Fleurs du Mal.*
[2] v. J. Moreau, *Le Sens du platonisme,* p. 91 și urm.
[3] P. Emmanuel, *Baudelaire,* p. 89.

declaire vedea omul ca o ființă bipolară pendulînd, în drumul său spre mai bine, între tendința egoistă și cea altruistă și, firește, prima manifestîndu-se, cel mai adesea, cu o forță particulară. E ceea ce declară poetul în jurnalul său intim : „Există în orice caz, la fiecare clipă două postulări simultane, una spre Dumnezeu, cealaltă spre Satan. Invocația lui Dumnezeu, sau spiritualitate, este o dorință de a se ridica cu o treaptă, cea a lui Satan, sau animalitate, e o bucurie de a coborî"[1].

Animalul nu e rău, ci pur și simplu adesea feroce, dar omul poate fi rău, fiindcă are conștiința și inteligența, fiindcă pentru el există un bine și un rău. Dar omul încalcă adesea îndatoririle sale morale, fiindcă — zice Baudelaire :

Sans cesse à mes côtés s'agite le Démon,

adică egoismul fundamental al omului, dar acest egoism e contrariat — *eris tón enantiōn* — de opusul său, înclinarea spre semenul său, altruismul, devotamentul, bunătatea.

El descrie cu complezență efectele egoismului și virtuții :

Sur l'oreiller du mal c'est Satan Trismégiste
Qui berce longuement notre esprit enchanté,
Et le riche métal de notre volonté
Est tout vaporisé par ce savant chimiste.

Dar imediat răsună triumfătoare, glorificînd aspirațiile nobile ale omului, truda sa și durerea înălțătoare :

Car c'est vraiment, Seigneur, le meilleur témoignage
Que nous puissions donner de notre dignité

[1] citat de Pierre Emmanuel, *op. cit.*, p. 88.

Que cet ardent sanglot qui roule d'âge en âge
Et vient mourir au bord de votre éternité.

În anii de după primul război mondial, unii exegeți au văzut în Baudelaire un poet catolic, *poëta christianissimus.* Pierre Emmanuel îl declară însă un catolic suspect[1]. Catolic — un poet care blestemă pe Dumnezeu și pe Isus ?

Nu e mai puțin adevărat că o stare de spirit catolică se observă la poet, o tensiune disciplinată și turnată într-o formă care, ea însăși, e o disciplină spirituală, indiguind revărsările dezordonate, jucînd rolul unei frîne, constituind o apolinizare a unui tulbure fond dionisiac : *cátharsis.*

Poetul își contemplă căderile și, transpunîndu-se în atitudinea estetică, se detașează de ele, supune Logos-ului Pathosul. Opera baudelairiană e un permanent conflict între Apollo și Dionysos, în care fondul dionisiac tumultuos e stăpînit de viziunea apolonică.

Chiar coșmarul, ca în *Les sept Vieillards* sau *Les petites Vieilles,* este umanizat de perfecția formei :

Fourmillante cité, cité pleine de rêves,
Où le spectre en plein jour raccroche le passant !
Les mystères partout coulent comme des sèves
Dans les canaux étroits du colosse puissant.

Baudelaire a descris admirabil trezirea aspirațiilor de puritate la omul vicios :

Quand chez les débauchés l'aube blanche et vermeille
Entre en société de l'Idéal rongeur,
Par l'opération d'un mystère vengeur
Dans la brute assoupie un ange se réveille.

---

[1] P. Emmanuel, *op. cit.,* p. 122.

Frumusețea îl fascinează :

> Je suis belle, ô mortels, comme un rêve de pierre.
> Je hais le mouvement qui déplace les lignes,
> Et jamais je ne pleure et jamais je ne ris.

În 1857, justiția imperială a condamnat la amendă pe Baudelaire și la suprimarea unor poezii.

În notele pentru avocatul său, marele poet scrie : „Cartea trebuie judecată în ansamblul său și, în acest caz, reiese din ea o teribilă moralitate... Unica mea greșeală a fost că am contat pe inteligența universală și că n-am făcut o prefață în care aș fi expus principiile mele literare și desprins chestiunea atît de importantă a Moralei".

Cartea sa era destinată, spune Baudelaire, „să înfățișeze agitația spiritului în rău". *Florile Răului* sînt o carte care înfățișează aspirația continuă spre acea Idee a Binelui de care vorbea Platon : *méghiston máthēma.*

Proiectul său de apărare în fața Tribunalului e, desigur, apologetic, totuși nu i se poate nega o anumită valoare.

De unde vine răul ?

În concepția lui Baudelaire, răul stă în însăși esența lumii, existența implică răul, deoarece existența e acțiune și acțiunea nu se poate desfășura fără cioocnirea unor valori contrarii.

Paul Arnold consideră metafizica lui Baudelaire ca originîndu-se la pitagorism sau neoplatonism :

> Ah ! ne jamais sortir des Nombres et des Êtres !
> *(Le Gouffre)*

În filozofia pitagorică, numărul e realitate fundamentală a universului *(oi d'arithmoi páses tē physeōs protoi),* iar elementele (stoicheia) numerelor sînt elementele tuturor existențelor (ton onton). Nu-

mărul este principiul existenţelor. Numărul este principiul existentelor atît ca materie (hyle), cît şi ca afecţiuni şi ca stări. Poetul exprimă regretul ieşirii din cadrul numerelor şi al combinaţiilor ontice primare, căci această ieşire înseamnă începutul luptei între bine şi rău. Mai mult : Dumnezeu însuşi este autorul răului :

> Sur le fond de mes nuits Dieu de son doigt savant
> Dessine un cauchemar multiforme et sans trêve.
> *(Le Gouffre)*

Poetul aspiră la insensibilitatea neantului, dar ştie că emanaţia universului din Unul nediferenţiat — proferarea „lumii ca o complexă şi indivizibilă totalitate"[1] — e aducătoare de dezbinare şi sciziune.

„Principiul generator generează inteligenţa", zice Plotin, care nu mai e o unitate indivizibilă ca Unul, ci o dualitate (obiect — subiect) şi chiar o multiplicitate (polla), căci vede multe lucruri[2].

Pentru Baudelaire, emanaţia e o cădere, întrucît lumea emanată se îndepărtează de perfecţia şi simplicitatea Unului.

Unul e „dincolo de esenţă" (Platon) şi deci dincolo de Inteligenţă, care e o esenţă. Inteligenţa e identică cu Fiinţa, căci „Fiinţa nu e un cadavru fără viaţă şi gîndire". Unul e Binele, dar nu e bun[3], căci e anterior tuturor lucrurilor ; e deasupra oricărei determinări.

A doua ipostază, inteligenţa, e deci dualitate, iar sufletele au uitat de Unul. „Principiul răului (archè

---

[1] Baudelaire, *Richard Wagner et Tannhäuser*, Ed. Pléiade, p. 105.

[2] Plotin, *Enneade*, V, IV, 2.

[3] *Ibid.*, V, V, 13.

tou kakou) în ele e îndrăzneala şi naşterea, diferenţa primă şi voinţa de a-şi aparţine lor însile"[1].

Căderea — cuvîntul e luat din terminologia iudeo-creştină — a introdus în lume opoziţia Bine-Rău şi, astfel, sufletul e iniţial şi fundamental arena acestei lupte.

Poetul blesteamă divinitatea avidă de durerile oamenilor :

> Qu'est-ce que Dieu fait donc de ce flot d'anathèmes
> Qui monte tous les jours vers ses chers Séraphins ?
> Comme un tyran gorgé de viande et de vins,
> Il s'endort aux doux bruits de nos affreux blasphèmes.
>
> *(Le Reniement de Saint Pierre)*

Dacă viaţa lui Baudelaire e un eşec, poezia sa e o reuşită incomparabilă, ivită din chiar eşecul său, din acuitatea pe care acesta i-o conferă, din depăşirea, *in mente,* a acestuia după cum extraordinara filozofie platoniciană este ieşită din eşecul politic al întemeietorului Academiei.

Anumite succese, teoretice, sînt facilitate de anumite insuccese practice. Poetul înţelege această dialectică a eşecului şi creaţiei, înţelege că reuşita creaţiei teoretice trebuie plătită, sau, cum spune el, expiată :

> O, moine fainéant ! quand saurai-je donc faire
> Du spectacle vivant de ma triste misère
> Le travail de mes mains et l'amour de mes yeux ?
>
> *(Le mauvais moine)*

Drama cosmică a conflictului dintre Bine şi Rău, introdusă prin sciziunea în inteligenţă, prin dualitatea ei, ulterioară simplicităţii şi absoluităţii Unului,

---

[1] Plotin, *Enneade,* VI, 1.

se consumă în sufletul poetului, care resimte întreaga ei fatalitate. Dar el e conştient de acest antagonism, care generează în sufletul său calmul şi frumuseţea :

> Tantôt sonnera l'heure où le divin Hasard,
> Où l'auguste Vertu, ton épouse encore vierge,
> Où le Repentir même (oh ! la dernière auberge !)
> Où tout te dira : Meurs, vieux lâche ! Il est trop tard !

Baudelaire e la originile poeziei moderne. „Nici Verlaine, nici Mallarmé, nici Rimbaud n-ar fi fost ce au fost fără lectura, la vîrsta decisivă, a *Florilor Răului*[1]".

Verlaine preia de la Baudelaire sensul intimităţii, emoţia mistică şi ardoarea senzuală ; Rimbaud frenezia plecării şi armonia corespunzătoare a senzaţiilor ; Mallarmé a continuat pe Baudelaire în ordinea cercetărilor formale şi a purităţii poetice.[2]

În ce-l priveşte pe Valéry, el a dus mai departe intelectualitatea şi înclinarea metafizică a Maestrului.

Influenţa lui Baudelaire se întinde pînă la Saint John Perse şi mai departe.

---

[1] P. Valéry, *Situation de Baudelaire*, p. 612.
[2] *Ibid.*, p. 612—613.

II.
Mallarmé
Poet al esențelor

> Unde ar fi frumosul dacă ar fi lipsit de ființă ? Unde ar fi ființa dacă ar fi lipsită de frumusețe ? Căci în prevederea frumuseței se prevede și ființa.
>
> Plotin, *Enneade,* V, VIII, 9

„Mallarmé, spune Albert Thibaudet, nu și-a pus ca teoretician această chestiune a esențelor, dar nu i se părea că poezia poate fi și alt lucru decît esențe, rațiuni de a fi, naturi simple"[1]. Mallarmé „credea în chip firesc într-o lume a esențelor"[2].

Thibaudet respinge teza lui Camille Mauclair, după care concepția fundamentală a lui Mallarmé purcede direct din estetica metafizică a lui Hegel[3]). Totuși, autorul *Reflecțiilor asupra literaturii* crede că „dacă Mallarmé a desprins o gîndire speculativă foarte subtilă, ea constă, fără preocupare metafizică, într-o reflecție asupra formelor și limitelor artei sale, a vieții sale de asemeni"[4].

Thibaudet numește poezia lui Mallarmé un idealism constructiv, platonician, în sensul că vede în obiecte esența lor inteligibilă, și creează, pentru gîndire, o lume a esențelor.[5]

---

[1] A. Thibaudet, *La poésie de Stéphane Mallarmé,* p. 105.
[2] *Ibid.,* p. 104.
[3] *Ibid.,* p. 97.
[4] *Ibid.,* p. 98.
[5] *Ibid.,* p. 97.

Teza pare confirmată expres de textul mallarméan: „Spun o floare ! Și în afara uitării în care vocea mea exilează orice contur, e ceva diferit știut de potire, muzical se ridică, ideea *însăși și suavă, esența* din toate buchetele“[1].

E vorba deci, observă Thibaudet, de „ideea însăși“, realitate platoniciană și nu semn abstract[2]. Iar în legătură cu adverbul „musicalement“, el notează că, în estetica lui Schopenhauer, muzica nu figurează o imagine a Ideilor, ci Ideile însăși[3].

Criticul francez susține că, pentru a reda Ideea, nu trebuie să împrumutăm Ființei expresia, deoarece cuvîntul nu desemnează o existență decît încărcîndu-se de materie, ci Neființei. Astfel, poezia mallarméană se înrudește cu metafizica platoniciană a dialogurilor *Sofistul* și *Parmenide*.

Viziunea absenței la Mallarmé, ca și existența Neființei la Platon izvorăsc amîndouă din obsesia Ideilor, din credința în ființa necesară și suficientă a Cuvîntului.[4]

Nufărul alb îi apare lui Thibaudet ca o imagine dezarticulată a lui *Parmenide*.

Este Mallarmé idealist ? Admiterea esențelor, prototipurilor, Urform-elor este act de idealism ? Descoperirea formelor ideale în structurile sensibile e tipic idealismului, sau e un act propriu și specific oricărei cunoașteri filozofico-științifice ?

Căutarea esențelor, a formelor, cu alte cuvinte a structurilor și chiar legilor nu constituie în sine un act de idealism, ci o normală procedură științifică.

---

[1] Mallarmé, *Dérogations*, p. 251.
[2] Thibaudet, *op. cit.*, p. 107.
[3] *Ibid.*, p. 107.
[4] *Ibid.*, p. 108.

Un lucru este ceea ce este prin esență, prin formă, prin configurația sa, întipărite într-o materie.

E drept, Platon a considerat Formele sale ca despărțite (choristá) de materie. Dar ce înseamnă în fond despărțite ? Forma sau Ideea e o realitate inteligibilă, adică perceptibilă numai prin intelect, avînd o existență independentă de lucrurile sensibile, dar fără a fi situate într-un spațiu fizic. Formele sau Ideile platoniciene sînt independente de gîndirea individuală sau colectivă, în sensul că există *a priori* și se impun atît lucrurilor cît și gîndirii noastre. Ideile există *a priori*, așa cum există entitățile matematice. E cert că, dacă gîndirea umană n-ar exista, forma cercului ar exista, încorporată în lucrurile sensibile, dar ea ar exista și ca o paradigmă, un model care s-ar încorpora indefinit în lucruri sensibile, prin natura lor pieritoare în opoziție cu caracterul permanent al Formei.

„Numerele întregi, spune Hermite, îmi par că există în afara noastră și impunîndu-se cu aceeași necesitate, aceeași fatalitate ca patosul etc."[1].

Principiul contradicției există în sine și, chiar dacă, prin absurd, universul n-ar exista, el ar continua să subsiste și s-ar impune cu necesitate oricărui univers posibil.

În acest sens, Ideile *există* și există independent de gîndirea noastră, ca niște necesități logice ; existența lor e deci inteligibilă. *Kósmos nóetós* nu desemnează, cum spuneam, vreun spațiu fizic oarecare sau un intelect divin, ci pur și simplu modalitatea de ființare a esențelor inteligibile.

Platon considera că le putem înțelege pentru că intelectul nostru e *syngenés*, e de aceeași natură cu ele.

---

[1] citat de J. Moreau în *Le Sens du platonisme*, p. 101.

Realismul aristotelic nu desparte forma de materie, ci le consideră indisociabile. O tendință platoniciană se vădește la Mallarmé. Poetul redă formele lucrurilor contemplate ; din ele se desprind viziuni pure, parcă imaterializate :

Ces nymphes, je les veux perpétuer,
Leur incarnat léger, qu'il voltige dans l'air si clair
Assoupi de sommeils touffus.

Aimé-je un rêve ?
Mon doute, amas de nuit ancienne, s'achève
En maint rameau subtil qui, demeurés les vrais
Bois même, prouve, hélas ! que bien seul je m'offrais
Pour triomphe la faute idéale des roses.

(L'Après-midi d'un faune)

Poetul vede două nimfe : una cu ochi albaștri, ca un izvor în lacrimi, cealaltă contrastează cu ea. Dar dacă cele două nimfe nu sînt decît o creație a poetului ?

Ou si les femmes dont tu gloses,
Figurent un souhait de tes sens fabuleux !

Realitatea și visul se împlinesc, indistincte și, finalmente, poetul își dă seama de sugestiva lor irealitate :

Couple, adieu ; je vais voir l'ombre que tu devins.

Creația imaginației devine mai puternică decît realitatea — ca o formă pură — păstrînd însă toate splendorile realității :

Oh miroir !
Eau froide par l'ennui dans ton cadre gelée
Que de fois et pendant des heures, désolée
Des songes et cherchant mes souvenirs qui sont
Comme des feuilles sous ta glace au trou profond,

Je m'apparus en toi comme une ombre lointaine,
Mais, horreur ! des soirs, dans ta sévère fontaine,
J'ai de mon rêve épars connu la nudité !

(Hérodiade)

Densitatea evocării e neîntrecută : imaginile se succed cu o forță halucinantă, parcă suscitate de jocul oglinzii, sub luciul căreia amintirile Herodiadei zac întocmai ca niște frunze moarte.

Herodiada e un Narcis feminin, splendidă și inutilă în subtila ei sterilitate :

et pour qui, dévorée
D'angoisse, gardez-vous la splendeur ignorée
Et le mystère vain de votre être ?

Pour moi.

Herodiada păstrează pentru ea însăși misterul van al propriei ființe. Narcisismul o izolează de restul lumii, care-i devine opacă și impenetrabilă, dar dă un relief neobișnuit propriei ei ființe. Despărțită ermetic de restul lumii, ființa ei se învăluie într-un mister van și în cele din urmă, univers exterior și univers interior par a se volatiliza într-un joc vecin cu neființa. Doica o întreabă cu naivitate :

Madame, allez-vous donc mourir ?

Herodiada așteaptă apariția unei realități stranii, pedeapsă a narcisismului său :

J'attends une chose inconnue.
Ou peut-être, ignorant le mystère et vos cris,
Jetez-vous les sanglots suprêmes et meurtris
D'une enfance sentant parmi les rêveries
Se séparer enfin ces froides pierreries.

Atît *L'Après-midi d'un faune* cît și *Hérodiade* sînt două capodopere în care extraordinara măiestrie a poetului imprimă versului o strălucire metalică, halucinantă :

Oui, c'est pour moi que je fleuris, déserte !
Vous le savez, jardins d'améthyste, enfouis
Sans fin dans de savants abîmes éblouis,
Ors ignorés, gardant votre antique lumière
Sous le sombre sommeil d'une terre première,
Vous, pierres où mes yeux comme de purs bijoux
Empruntent leur clarté mélodieuse, et vous,
Métaux qui donnez à ma jeune chevelure
Une splendeur fatale et sa massive allure !

(Hérodiade)

Sau în *L'Aprés-midi d'un faune :*

Tu sais, ma passion âpre, pourpre et déjà mûre,
Chaque grenade éclate et d'abeilles murmure.
. . . . . .
À l'heure où ce bois d'or et de cendres se teinte
Une fête s'exalte en la feuillée éteinte.

Sau în *Le Tombeau d'Edgar Poe :*

Tel qu'en Lui-même enfin l'éternité le change.

Mallarmé a dovedit că putea să scrie versuri de o frumusețe clasică, de o perfectă închegare retorică dar, prins în lupta dintre Neființă și Ființă, între On și Mé On sau Mé po on (ceea ce nu există încă) la fruntariile „absenței", el a dat și versuri eliptice, în care retorica obișnuită e înlocuită cu o muzicalitate sugestivă, în care, pentru a nu întrerupe sortilejul, punctuația de obicei lipsește.

Mallarmé e obsedat de inaccesibil :

Fuir ! là-bas fuir ! Je sens que des oiseaux sont ivres
D'être parmi l'écume inconnue et les cieux !

(Brise marine)

Inaccesibilul îl atrage irezistibil, ca în celebrul și comentatul poem *Un coup de dés jamais n'abolira le hasard.*

Referindu-se la acest poem, Valéry spune : „A încercat ... să ridice în fine o pagină la puterea cerului înstelat !"[1].

Mallarmé însuși ne spune că avem de-a face cu un „emploi à nu de la pensée"[2], din care rezultă însuși „desenul ei".

Cum spune Valéry, Mallarmé „visează un *instrument spiritual* pentru exprimarea lucrurilor intelectului și imaginației abstracte"[3].

Distribuția insolită a versurilor, alternanța spațiilor albe cu cele negre, bruschețea versurilor însăși, au provocat adeseori ironii care se voiau crude. Dar Mallarmé a vrut să evoce cu mijloace vizuale și auditive o dramă literalmente cosmică, un fenomen care are ca decor cosmosul. Mallarmé găsise în sine însuși, „în cel mai înalt punct, un instinct de dominare a *universului cuvintelor,* cu totul comparabil instinctului celor mai mari oameni ai gîndirii, care s-au exercitat să depășească, prin analiza și construcția combinată a *formelor,* toate relațiile posibile ale *universului ideilor,* sau ale universului numerelor și mărimilor."[4]

Mallarmé a meditat asupra raportului care există între cuvînt și idee, între concept și învelișul său material, înveliș ce nu e un simplu înveliș exterior, precum o haină pe un corp, ci participă efectiv la formarea gîndirii și, înainte de a o transporta, o materializează și, eo ipso, o precizează, o in-formează.

---

[1] P. Valéry, *Oeuvres,* I, Pléiade, p. 626.
[2] Mallarmé, *Oeuvres complètes,* Pléiade, p. 455.
[3] P. Valéry, *op. cit.,* p. 626.
[4] P. Valéry, *op. cit.,* p. 642.

Valéry notează că nimeni nu a distins ca Mallarmé cele două efecte ale exprimării prin limbaj și anume transmiterea unui fapt — producerea unei emoții. Poezia e un *compromis* sau o anumită proporție a acestor două funcții. Consecința este că, în afară de însușirile sale intelective, limbajul se pretează la combinații formale și muzicale.[1]

Însușirile sensibile ale limbajului sînt într-o relație remarcabilă cu memoria. Forma are o certă valoare mnemonică și Mallarmé poseda într-un grad înalt instinctul acestei valori.[2]

La Mallarmé, meditația poetică și posedarea limbajului se identificau. Poezia, spune Valéry, este păgînă : ea pretinde imperios să nu existe suflet fără corp — să nu fie nici un sens, nici o *idee* care să nu fie *actul vreunei* figuri remarcabile, construită din timbre, din durate și din intensități.[3]

Mallarmé își creează propriul său limbaj. Se deosebește de limbajul comun, de poziția semnificațiilor și impactelor comune. Prin crearea acestui limbaj propriu, subtil, încărcat de sonorități, înțelesuri și sugestii, Mallarmé luptă *contra automatismului*.[4]

Prin tendința sa de stăpînire absolută a limbajului, Mallarmé seamănă cu oamenii care au aprofundat în algebră știința formelor și simbolismul matematic.[5]

Mallarmé e astfel un matematician sau logician al limbajului și poeziei. Valéry scrie textual : „Acest gen de atenție îți face structura expresiilor mai sen-

---

[1] *Ibid.*, p. 650.
[2] *Ibid.*, p. 651.
[3] *Ibid.*, p. 657.
[4] Valéry, *op. cit.*, p. 658.
[5] *Ibid.*, p. 659.

sibilă și mai interesantă decît sensurile sau valorile lor. Proprietățile transformărilor sînt mai demne de spirit decît ceea ce el transformă.[1]

Jocul formelor capătă o valoare proprie, așa cum capătă în logică, unde, de exemplu, schema :

dacă a, atunci b ;
dar a ;
deci b —

Acest *modus ponens,* ca și orice schemă logică, se detașează de toate sensurile pe care, în viața practică, le poate vehicula, și are prin sine semnificație. Ansamblul acestor scheme formale formează prin sine un edificiu coerent, închegat și, cu toată nuditatea sa imaterială, de o extremă bogăție și semnificație.

Astfel, Mallarmé se îndreaptă spre ceea ce s-a numit poezia pură. Mallarmé a meditat asupra existenței acestei poezii pure, notează Valéry, și a încercat să se apropie de ea, cu orice preț, prin dezvoltările artei sale.[2]

Prin aceasta, el a renunțat, de fapt, la cariera literară[3], întrucît nu s-a supus canoanelor edictate oficial, prezentînd un exemplu de abnegație literară.

Este demn de observat că *Hérodiade*, cu magnificențele ei realmente extraordinare, a fost scrisă atunci cînd poetul nu avea decît douăzeci și trei de ani, deși e impregnată de atmosfera unei geniale maturități artistice.

Mallarmé, observă Valéry, extrăgea din limbaj toată puterea acestuia, dădea un sens superior actului de a exprima. El extrăgea din reflecțiunile sale formulele unei metafizice singulare.[4]

---

[1] *Ibid.*, p. 659.
[2] P. Valéry, *Oeuvres*, I, p. 677.
[3] *Ibid.*, p. 677.
[4] *Ibid.*, p. 679.

Și cînd Mallarmé spunea că lumea nu e făcută decît pentru a se consuma într-o carte frumoasă, el voia să sugereze valoarea eminentă a creației intelective — artă, știință și logică — a cărei misiune e să exprime însăși esența lumii sau a unui grup de fenomene.

Dacă omul e fundamental și specific *logos* — *noûs málista anthropos* — așa cum spune filozoful din Stagira, înseamnă că opera de artă, de filozofie sau de știință concretizează eminent însăși natura omului și constituie, într-un sens, o finalitate a existenței.

Exprimarea lor constituie un *nec plus ultra* existențial, pentru care merită să te consacri ascezei necesare.

Un coup de dés a încercat să exprime secrete inefabile ale cosmosului, văzut prin prisma unui mare poet, unele fațete fundamentale ale „Ființei ca Ființă" *(ens inquantum ens)* :

l'ultérieur démon immémorial
ayant
de contrées nulles
induit
le vieillard vers cette conjonction suprême avec
la probabilité.

Poetul vede Numărul — numărul pitagoric — generînd lumea — așa cum Philolaos spunea că toate cîte pot fi cunoscute sînt număr, căci fără aceasta nu există nimic care să poată fi gîndit și cunoscut.[1]

LE NOMBRE
EXISTAIT-IL
autrement qu'hallucinations éparses d'agonie ?

---

[1] Diels Kranz, *Die Vorsokratiker*, p. 408.

Numărul este secretul universului, dar de fapt el este Hazard, deoarece, deși temei al lucrurilor, el însuși nu are temei, întrucît el este temeiul lucrurilor. Temei al lucrurilor, el e fără temei și deci e hazard. Așadar lumea există ca un efect al hazardului.

Chiar Stăpînul deținător al secretelor cosmice nu poate înfrînge,

L'unique Nombre qui ne peut pas être un autre.
JAMAIS
Quand bien même lancé dans des circonstances éternelles
Du fond d'un naufrage
N'ABOLIRA
LE HASARD

Finalmente

Toute pensée émet un Coup de Dés.

Thibaudet găsește în poem un „platonism precis și foarte inconștient".[1] Criticul face o apropiere între ultima variantă a platonismului, teoria Ideilor-Numere, în special *arithmòs asýmbetos* (numărul ce nu poate fi comparat) cu versul.

L'Unique nobre qui ne peut pas être un autre.

Dar din jocul numerelor țîșnește, prin hazard,

UNE CONSTELLATION
froide d'oubli et de désuétude
pas tant
qu'elle énumère
Sur quelque surface a carte et supérieure

[1] Thibaudet, *op. cit.*, p. 433.

Le heurt successif
sidéralement
d'un compte total en formation

Din hazard rezultă ansamblul ordonat, cosmosul. *Un Coup de Dés* respiră misterul, căci Mallarmé considera universul ca un mister, a cărui dezlegare poezia o sugerează : „A numi un obiect înseamnă a suprima trei sferturi din plăcerea poemului, care e făcută din ghicirea progresivă ; a-l *sugera,* acesta e visul".[1]

Mallarmé reproșează parnasienilor că „sînt lipsiți de mister"[2]. Exprimîndu-și admirația față de Zola, poetul adaugă totuși : „Dar literatura are ceva mai intelectual decît asta : lucrurile există și noi nu avem să le creem ; nu avem decît să sesizăm raporturile lor, iar firele acestor raporturi formează versurile și orchestrele"[3].

Raporturille lucrurillor sînt în sfîrșit multiple și subtile și, prin urmare, apar poetului ca un mister care trebuie exprimat în misterul poeziei.

Probabil că Mallarmé ar fi subscris observației lui Gabriel Marcel asupra diferenței dintre problemă și mister : „Problema este ceva ce întîlnești, ceva ce barează drumul. E întreagă înaintea mea. Din contră, misterul e ceva în care mă simt angajat, a cărui esență, prin urmare, este de a nu fi pe de-a întregul înaintea mea"[4].

Mallarmé se simțea integrat în misterul și complexitatea universului, a cărui viziune nu încerca să o înfățișeze demonstrativ la modul filozofic, ca să o sugereze, la modul poetic, folosind imagini noi, stră-

[1] Mallarmé, *Oeuvres complètes,* p. 871.
[2] *Ibid.,* p. 869.
[3] *Ibid.,* p. 871.
[4] Gabriel Marcel, *Être et avoir,* p. 145.

lucitoare, dar adesea discontinue, folosind o muzicalitate care aureolează materialul verbal-noetic, formează corp cu acesta.

Astfel, universul îi apare poetului ca fiind făcut spre a se exprima, a fi gîndit, a fi ridicat la nivelul construcției noetico-poetice, care e o adevărată Creație — Poiesis :

„Une proposition qui émane de moi — si, diversement citée à mon éloge ou par blâme — je la revendique avec celles qui se presseront ici — Sommaire veut que tout au monde existe pour aboutir à un livre".

III.
Valéry
Între sensibil şi inteligibil

Honneur des Hommes, Saint LANGAGE

La Pythie

Valéry s-a născut, în 1871, la Sète, port scăldat în apele nobile ale Mării Mediterane. Adolescentul îşi petrecea vacanţele în alt port, Genova, oraşul natal al mamei sale, Genova, patria lui Cristofor Columb, posedă un cimitir unic prin frumuseţea impresionantă a grupurilor statuare care îi ornează tăcerea. De asemenea, Sète îşi păstrează cu pietate marinarii morţi într-un cimitir care „domină marea, pe care se văd columbele, adică bărcile pescarilor rătăcind, *ciugulind*"[1].

Într-adevăr, de pe mal, bărcile par nişte păsări ciugulitoare : „Marinarii spun despre o navă care pătrunde cu prora în apa mării că *se cufundă cu nasul.*" Imaginea e analogă.

Ea se impune cui a văzut acest lucru[2]. Cimitirul din Sète — poate şi amintirea celui din Genova — i-a inspirat poetului-gînditor cel mai frumos poem al său *Le Cimetière marin :*

---

[1] P. Valéry, *Oeuvres,* I, La Pléiade, p. 1675.
[2] P. Valéry, *ibid.,* p. 1675.

Ce toit tranquille, où marchent les colombes,
Entre les pins palpite, entre les tombes.

Marea pare un coperiș liniștit, care zvîcnește între pini și morminte și pe care ciugulesc columbele.

Midi le juste y compose de feux.
La mer, la mer, toujours recommencée !
O, récompense après une pensée
Qu'un long regard sur le calme des dieux !

Amiaza mediană, deci justă și exactă, pare a alcătui din lumini jucăușe marea în veșnică mișcare. E ca și cum, după încordarea gîndirii, ai arunca o lungă privire asupra calmului epicurian al zeilor. Spuma mării e asemeni unei infinități de diamante și cînd, deasupra întinderii abisale, soarele pare a se opri, Timpul și Visul sînt lucrări pure ale unei Cauze eterne :

Quand sur l'abîme un soleil se repose,
Ouvrages purs d'une éternelle cause,
Le Temps scintille et le Songe est savoir.

Contemplînd marea din cimitirul marin, poetul aspiră fumul viitor al propriei sale descompuneri. Între vid și evenimentul pur, el ascultă ecoul măreției sale interioare, ca o cisternă amară, sumbră și sonoră, care face să vibreze în sufletul său viitorul implacabil. Marea pare a dormi pe mormintele străbunilor :

La mer fidèle y dort sur mes tombeaux !

Totul îi apare calcinat, cum calcinate sînt oasele străbunilor și o metamorfoză se petrece în conștiința poetului :

La vie est vaste, étant ivre d'absence,
Et l'amertume est douce, et l'esprit clair.

Miază-zi e imobilizat ca o gîndire a gîndirii, *nóesis noéseos*, perfect identică cu sine, în timp ce schimbarea nevăzută alterează esența poetului și o îndrumă spre neființă :

Midi là-haut, Midi sans mouvement
En soi se pense et convient à soi-même...
Tête complète et parfait diadème
Je suis en toi le secret changement.

Totul este splendoare și calm, dar îndoielile care îl asediază pe poet introduc conștiința în țesătura ființei :

Mes repentirs, mes doutes, mes contraintes
Sont le défaut de ton grand diamant...

Dar morții sînt de partea Ființei abstracte, fără mișcare și fără viață, fiindcă fără neființă :

Mais dans leur nuit lourde de marbres,
Un peuple vague aux racines des arbres
A pris déjà ton parti lentement.

Morții s-au topit parcă într-o absență compactă :

Ils ont fondu dans une absence épaisse...

Cu Villon, poetul clamează :

Où sont des morts les phrases familières,
L'art personnel, les âmes singulières ?
La larve file où se formaient les pleurs —
— Chanterez-vous quand vous serez vaporeuse ?

întreabă poetul, adresîndu-se sufletului.

Dar adevăratul rozător, viermele nu este în cei morți, ci în conștiința poetului :

Il vit de vie, il ne me quitte pas...
Ma chair lui plaît, et jusque sur ma couche,
A ce vivant je vis d'appartenir.

Poetul e prada acestui vierme irefutabil, îndoiala, căruia nu-i rezistă nici energia vitală, nici speranţele, nici dragostea de viaţă. Poetul e sfîşiat de contradicţii interne, întocmai ca filozoful Zenon din Elea care, apărînd doctrina maestrului său, Parmenide, introducea otrava îndoielii şi scepticismului în însăşi construcţia eleatică, pe care voia s-o apere de loviturile Pitagoricienilor şi Ionienilor :

Zénon ! Cruel Zénon ! Zénon d'Elée !
M'as-tu percé de cette flèche ailée,
Qui vibre, vole, et qui ne vole pas !
Le son m'enfante et la flèche me tue !
Ah ! le soleil... Quelle ombre de tortue
Pour l'âme, Achille immobile à grands pas !

Veninul scepticismului zenonian, deghizat în dogmatism antipluralist, l-a străpuns pe poet cu săgeata care zboară şi totuşi nu zboară, fiindcă ocupă succesiv un loc în spaţiu ; deci stă pe loc. Iar soarele e ca umbra unei broaşte ţestoase pentru conştiinţa poetului, acest Ahile imobil cu paşi mari, imobil fiindcă nu va ajunge niciodată din urmă lenta broască ţestoasă.

Contemplînd cimitirul marin şi marea, poetul a atins frontiera neantului, dar chiar din această extremitate a dezolării se ridică dragostea de viaţă :

Non, non !.. Debout ! Dans l'ère successive !
Brisez, mon corps, cette forme pensive !
Buvez, mon sein, la naissance du vent !

Urmează o extraordinară evocare a mării, care, sub impulsul vîntului ce se ridică şi o răscoleşte, este imaginea vieţii înşişi.

Oui ! grande mer de délires douée,
Peau de panthère et chlamyde trouée
De mille et mille idoles du soleil,

Hydre absolue, ivre de ta chair bleue,
Qui te remord l'étincelante queue,
Dans un tumulte au silence pareil,
Le vent se lève... Il faut tenter de vivre !

. . . . . .

Rompez, vagues ! Rompez d'eaux réjouies
Ce toit tranquille où picoraient des focs —

Poemul indică întîi dezamăgirea poetului în fața mării liniștite, contemplată din cimitirul marin, în care dorm pentru totdeauna, într-un somn fără vise, strămoșii săi. Dar din însăși abominarea dezolării se înalță o meditație asupra soartei umane și, finalmente, „coperișul liniștit" al mării se agită, se mișcă și culorile sale fascinante, pielea sa de panteră risipește fumul meditației funebre și poemul se sfîrșește printr-un imn vieții.

Poetul a fost înmormîntat în 1945 la Sète, în cimitirul în care a meditat asupra vieții și morții, și pe care l-a imortalizat ; studenții au făcut de veghe la catafalcul așezat între cele două monumente ale Palatului Chaillot.

Cimitirul marin a fost scris în 1920, deci la vîrsta de patruzeci și nouă de ani și el poartă pecetea unei măestrii depline și a unei gîndiri maturizate și aprofundate printr-o îndelungă tăcere de meditație, care se întinde pe o perioadă de douăzeci de ani. În această perioadă, îndeplinind unele profesiuni plicticoase, Valéry a refuzat să publice și chiar să scrie, atras de exactitatea științelor matematice, detestînd tot ce e vag și imprecis. Relativ la această epocă, el scrie : „Intelectul ar cere bucuros limbajului comun perfecții și purități care nu sînt în puterea sa... Respingeam nu numai Literele, ci și Filo-

zofia aproape întreagă printre Lucrurile Vagi și Lucrurile Impure cărora le refuzam, din toată inima, adeziunea... Eram tare prin dorința mea de precizie"[1].

Dorința de exactitate, de precizie, de desăvîrșit în exprimarea gîndirii, misterul exprimării ; iată ceea ce-l obsedează pe Valéry în anii marei tăceri și ceea ce îl îndepărtează de creația poetică.

Valéry detestă facilitatea, inspirația neprelucrată a unui scriitor : „Entuziasmul nu e o stare sufletească de scriitor"[2].

El învățase meșteșugul exprimării juste și concentrate la Descartes, Spinoza și Leonardo da Vinci, minți geniale care aduceau un omagiu continuu preciziei și exactității. De asemenea, el învățase să prețuiască frumusețea acestor însușiri în versurile lui Baudelaire și Mallarmé, Gide scrie : „Lucru straniu : el gîndea înainte de a scrie".

Intelectul este dominat în ființa lui și intelectul nu acceptă, prin natura lui, decît precizie și exactitate, de aceea Valéry, disperînd de capacitățile limbajului artistic de a reda aceste prețioase însușiri, a tăcut și... a studiat acest — cu toate imperfecțiile sale — admirabil instrument, ajungînd la concluzia din poemul *La Pythie :*

Honneur des Hommes, Saint LANGAGE.

Valéry își da seama, în cursul ascezei sale, că limba nu exprimă numai concepte — funcția ei esențială — ci și afecte, funcția ei intuitivă, necesară însăși vieții limbii. Fiindcă o limbă lipsită de această însușire e de neconceput, întrucît gîndirea se încheagă în elementul sensibil, material al limbii. Mai mult, bo-

[1] F. Lefèvre, *Entretiens avec Paul Valéry,* p. XXVI.
[2] *Ibid.,* p. 176.

găţia şi exuberanţa verbului nu poate fi exprimată numai conceptual, fără a fi sărăcită considerabil. După epoca de rezerve, Valéry, eliberat de contradicţia internă a limbii şi acceptînd-o ca pe un dar divin — Saint LANGAGE — porneşte într-o nouă carieră poetică în care, păstrînd riguros exigenţele inteligibile, se delectează în crearea unei limbi strălucitoare de frumuseţe şi plasticitate :

Une esclave aux longs yeux chargés de molles chaînes
Change l'eau de mes fleurs, plonge aux glaces prochaines,
Au lit mystérieux prodigue ses doigts purs...
(Intérieur)

sau :

Filles des nombres d'or,
Fortes des lois du ciel,
Sur notre tombe s'endort
Un dieu couleur de miel.
(Cantique des colonnes)

Limba nu este numai regnul inteligibilului, ci — prin însăşi constituirea ei — un condominiu al inteligibilului şi sensibilului. Logicianul doreşte să dea limbii maximum de inteligibilitate şi precizie şi are perfectă dreptate.

Limba logicianului nu poate trăi decît din precizie, însă în lume nu există numai *logos* (din nefericire, într-o măsură foarte redusă), ci şi *ethos, pathos* şi *kállos,* pe care omul trebuie să le exprime şi pentru a căror exprimare limba logică e insuficientă. Din fericire, gama limbajului e variată. Goblot nu consideră această bogăţie şi multilateralitate a limbii ca un defect, ci din contra ca un fapt natural şi dezi-

rabil — dezirabil nu pentru logician, ci pentru omul complet : *homo sum et nihil humani a me alienum puto.*

Ajuns, după asceza matematico-logică, la această stare de spirit, Valéry scrie *La jeune Parque, La Pythie, Fragments du Narcisse, Ebauche d'un serpent, La Dormeuse* și altele.

În acest sens, Valéry mărturisește : *„Nu ostenesc să admir* prin ce nuanțe de forme figura unui corp viu, sau aceea a unei plante, se deduce pe nesimțite și se acordă cu ea însăși"[1].

Iar în altă parte : „Am spus că *Cimitirul marin* se înfățișase mai întîi spiritului meu sub forma unei compuneri pe strofe de șase versuri de zece silabe. Această hotărîre mi-a permis să distribui destul de ușor în opera mea ceea ce ea trebuia să cuprindă ca sensibil, ca afectiv și ca abstract pentru a sugera, transportată în universul poetic, meditația unui anumit *eu.*"

Cerința contrastelor necesare și a unui fel de echilibru între momentele acestui *eu* m-a împins (de exemplu) să introduc într-un punct o oarecare rechemare a filozofiei. Versurile în care apar argumentele faimoase ale lui Zénon din Elea... Ele au rostul de a compensa, printr-o tonalitate metafizică, senzualul și prea umanul unor strofe premergătoare... Am abătut cele cîteva imagini ale lui Zénon pentru a exprima revolta contra duratei și acuității unei meditații care face simțită prea aspru distanța între *ființă* și *cunoaștere* pe care o dezvoltă conștiința conștiinței. Sufletul în mod naiv vrea să epuizeze infinitul Eleatului[2]".

---

[1] Valéry, *Oeuvres,* p. 1474.
[2] Valéry, *Oeuvres,* p. 1005—1006.

Iată-l pe Valéry prins între inteligibil și sensibil, între exigențele ființei și cunoașterii, între aceste două momente ale eului. Limba este modelul însuși al acestei coexistențe a inteligibilului și sensibilului. „Conștiința conștiinței" — sau cum spune *La jeune Parque :*

Je me voyais me voir .

Fenomenul autodedublării e admirabil înfățișat de Valéry. Poetul se vede văzînd, simțind, înțelegînd, — *La jeune Parque* e însă personificarea conștiinței de sine :

Qui pleure là sinon le vent simple, à cette heure
Seule avec diamants extrêmes ?... Mais qui pleure
Si proche de moi-même au moment de pleurer ?

Invocarea astrelor :

Tous puissants étrangers, inévitables astres
Qui daignez faire luire au lointain temporel
Je ne sais quoi de pur et de surnaturel

e urmată de evocarea unui vis în care

J'y suivais un serpent qui venait de me mordre

Șarpele simbolizează tentația interioară și senzualitatea tinerei Parce :

Quel repli de désirs, sa traîne !... Quel désordre
De trésors s'arrachant à mon avidité...

Dar, în același timp, și luciditatea ei, șarpele fiind, cum se știe, și simbolul înțelepciunii (cf. Hegel : „noul șarpe al înțelepciunii") :

Et quelle sombre soif de la limpidité !

---

[1] F. Lefèvre, ***Entretiens avec Paul Valéry,*** p. 307.

Șarpele este propriul eu al Parcei :

Harmonieuse MOI, différente d'un songe,
Femme flexible et ferme aux silences suivis
D'actes purs !...

Moira — Parca latină — își rememorează imaginea, revolută, a propriei sale inocențe :

J'étais l'égale et l'épouse du jour
Seul support souriant que je formais d'amour
À la toute-puissante altitude adorée...

Autocunoașterea și luciditatea subsecventă au distrus inocența și fericirea tinerei Parce, care regretă trecutul :

Souvenir, ô bûcher, dont le vent d'or m'affronte,
Souffle au masque la pourpre imprégnant le refus
D'être en moi-même en flamme une autre que je fus.

Am fost alta !

Tînăra Parcă trece printr-o serie de stări sufletești, mergînd de la euforie la dorința de moarte :

Mystérieuse MOI, pourtant, tu vis encore !
Tu vas te reconnaître au lever de l'aurore
Amèrement la même...
Un miroir de la mer
Se lève.

Parca își mărturisește slăbiciunile care o invadează și viziunea unei împliniri :

Hier la chair profonde, hier la chair maîtresse
M'a trahie... Oh ! sans rêve, et sans une caresse !
Nul démon, nul parfum ne m'offrit le péril
D'imaginaires bras rouant au col viril.

Dar tînăra Parcă e năpădită de somn și o altă stare psihologică urmează celor precedente :

> Au milieu de mes bras, je me suis faite une autre
> Qui s'aliène.

Finalmente, ea se întreabă :

> ...Alors, n'ai-je formé, vains adieux si je vis,
> Que songes ?...
> Alors, malgré moi-même, il le faut, ô Soleil,
> Que j'adore mon coeur où tu te viens connaître,
> Doux et puissant retour du délice de naître,
> Feu vers qui se soulève une vierge de sang
> Sous les espèces d'or d'un sein reconnaissant.

La jeune Parque trece drept un poem obscur, dar obscuritatea sa devine claritate dacă ținem seama de următoarea indicație a poetului : „Gîndiți-vă că subiectul adevărat al poemului e o suită de substituiri psihologice, și în definitiv schimbarea unei conștiințe în timpul unei nopți"[1].

Iar într-o scrisoare către Aimé Lafont (septembrie 1922), poetul precizează : „Acest poem e copilul unei contradicții. E o reverie care poate avea toate rupturile, reluările și surprizele unei reverii. Dar e o reverie al cărei personaj și în același timp obiect este *conștiința conștientă.* Închipuie-ți că te trezești în mijlocul nopții și că toată viața se retrăiește și-și vorbește sieși... Senzualitate, amintiri, emoție, sentimentul propriului corp, profunzimea sau cerurile anterioare revăzute"[2].

Poemul acesta înfățișează o succesie de stări psihice ale unei conștiințe conștiente care, prin definiție, se observă, se cercetează, se întreabă și se pune în

---

[1] Lefèvre, *Entretiens avec Paul Valéry,* p. 61.
[2] P. Valéry, *Oeuvres,* I, p. 1626.

relație cu lumea exterioară, atingînd în treacăt subtile probleme metafizice. Versurile sînt de o muzicalitate infinită, proprie unei poezii rafinate, care încearcă să redea jocul Ființei și Neființei (ON și MÈ ON) cu țesătura Devenirii *(Genesis)*. Asistăm la întrepătrunderea Ființei și Neființei. Ființa nu este mai mult decît Neființa — și din această întrepătrundere și joc instabil se naște însăși instabilitatea Devenirii, reflectată în avatarurile conștiinței :

> Mais avec mes périls, je suis d'intelligence,
> Plus versatile, ô Thyrse, et plus perfide qu'eux.
> Fuis-moi ! du noir retour reprends le fil visqueux.
> Va chercher des yeux clos pour tes danses massives,
> Coule vers d'autres lits tes robes successives...

T'es robes successives : reptila care își schimbă formele este imaginea vie a Devenirii. De aceea : „noul șarpe al înțelepciunii", fiindcă conștiința însăși trece printr-o serie de metamorfoze succesive, dezvăluindu-și Devenirea din Ființă și Neființă. Conștiința este ca un șarpe care, de-a lungul timpului, își schimbă conținutul, trecînd la forme noi care implică pe cele vechi.

Coule vers d'autres lits tes robes successives : După cum șarpele este toată succesia transformărilor sale, conștiința este succesia viziunilor sale. Conștiința șerpuiește de-a lungul propriilor sale metamorfoze, este conștiință de sine, conștiința corpului său și senzațiilor sale, trece de la euforie la deznădejde, iar ideea morții o însoțește. Aspiră în chip firesc spre inteligibil, dar pentru a se formula are nevoie de sensibil ; nu se poate formula în afara sensibilului ; stările ei nu capătă consistență decît agățîndu-se de sensibilitatea cuvintelor. Sensul inteligibil se toarnă în lexis, constituind o indisociabilă unitate inteligibil-sensibilă, care conferă conceptului toate frumu-

seţile ontice. Conştiinţă — concept — verb — lume : conştiinţa priveşte în opera sa şi priveşte în sine ; e închisă în sine ca monadele lui Leibniz, dar ca şi ele reflectă în microcosmul său macrocosmul. Este, în acelaşi timp, întoarsă — spre — sine şi întoarsă — spre — ne — sine, este simultan *enstatică* şi *ecstatică :*

Je soutenais l'éclat de la mort toute pure
Telle j'avais le soleil soutenu...
Mon corps désespéré tendait le torse nu
Où l'âme, ivre de soi, de silence et de gloire
Prête à s'évanouir de sa propre mémoire,
Ecoute avec espoir frapper au mur pieux
Ce coeur — qui se ruine à coups mystérieux,
Jusqu'à ne plus tenir que de sa complaisance
Un frémissement fin de feuille, ma présence...

În această viziune, Principiul Suprem — Unul lui Platon şi Plotin — voind să rupă monotonia perfecţei sale, — s-a risipit în consecinţele sale :

Comme las de son pur spectacle,
Dieu lui-même a rompu l'obstacle
De sa parfaite éternité ;
Il se fit Celui qui dissipe
En conséquences son Principe,
En étoiles son Unité.

(Ebauche d'un serpent)

Cînd Dumnezeu a spus „Eu", unitatea s-a dedublat, deoarece s-a distins pe sine în subiect şi obiect, spărgînd unitatea care o „dincolo de esenţă" (Platon). Primul cuvînt al Verbului său a fost Eu — şi multiplicitatea a apărut, întocmai ca în ontogonia plotiniană, fundament al dualităţii şi multiplicităţii, prin care se introduce îndrăzneala şi afirmarea de sine a părţilor întregului.

„Nebunul creator" consacră propria sa ruină :
Cieux, son erreur ! Temps, sa ruine !

(Ebauche d'un serpent)

Tema șarpelui îl preocupă pe Valéry :

Cette soif qui te fit géant,
Jusqu'à l'Être exalte l'étrange
Toute-Puissance du Néant !

(Ebauche d'un serpent)

Unul superesențial s-a admirat narcisic în inefabila sa perfecțiune, dar a sfîrșit prin a-și da seama că este *Eu* și că orice Eu presupune un *Non-Eu* pe care îl suscită :

Comme las de son pur spectacle,
Dieu lui-même a rompu l'obstacle
De sa parfaite éternité...

Narcisismul este o neîmplinire, el duce ori la moartea lui Narcis, ori la creația sau emanația Non-Eului. Moarte sau imperfecție : iată dilema în fața căreia se află Narcis, fie Unul — Narcis, fie conștiința narcissică :

Mais moi, Narcisse aimé, je ne suis curieux
Que de ma seule essence ;
Tout autre n'a pour moi qu'un coeur mystérieux,
Tout autre n'est qu'absence.

(Fragments du Narcisse)

Valéry e și un admirabil prozator, un eseist incomparabil. Nu putem înfățișa aci toată bogăția de observații subtile asupra celor mai variate subiecte. Ni se par deosebit de interesante paginile asupra raportului cuvîntului și ideii.

Valéry povestește că marele pictor Degas i-a spus lui Mallarmé : „Meseria dumitale e infernală. Nu

reușesc să fac ceea ce vreau și, totuși, sînt plin de idei". Mallarmé i-a răspuns : „Dragă Degas, nu cu idei se fac versurile, ci cu cuvinte".[1]

Valéry constată că versurile sînt niște enunțuri (discours) diferite de enunțurile obișnuite, enunțuri stranii care par făcute de o altă persoană decît cea care le spune și se adresează altei persoane decît aceea care le ascultă.

Este *o limbă într-o limbă.*

Într-adevăr, limba e o creație a practicii ; discursul (lógos) răspunde nevoii practice de a se înțelege. De exemplu, îmi ceri foc în condiții absolut obișnuite, dar un naufragiat salvat îmi poate cere o țigară și foc nu cu tonul liniștit din împrejurările obișnuite, ci cu nerăbdare firească, cu pasiune, așteptînd țigara și focul ca pe un lucru rar și de mult așteptat. Sensul practic și incolor al cererii s-a colorat dintr-o dată ; peste sensul practic s-a suprapus o tonalitate afectivă. Cuvîntul a căpătat o valoare afectivă. „Iată-ne, spune Valéry, chiar pe marginea stării de poezie"[2].

Deci, limba poate produce două feluri de efecte foarte diferite. Unul care are ca finalitate tocmai de a anula limba : m-ai înțeles și cuvintele însăși sînt abolite. Aceasta e funcția de *înțelegere* a limbii : limba se transformă, mai mult sau mai puțin rapid, în non-limbă, adică într-o faptă care constituie, de fapt, abolirea limbii ca atare. Făcută pentru acțiune, limba se epuizează în acțiune.

Cred însă că, într-o limbă filozofică, aceasta nu se transformă imediat în acțiune și deci nu se autoabolește. Pentru că termenul filozofic nu este epuizat prin pronunțarea sa, întrucît e încărcat cu o semnifi-

[1] Valéry, *Oeuvres*, I, p. 1324.
[2] Valéry, *Oeuvres*, I, p. 1325.

cație bogată și sugestivă. E drept, Valéry nu face această deosebire. Cred însă că terminologia filozofică, fie și cea mai abstractă și aparent seacă, nu se epuizează în proferarea ei, ci continuă să-și verse încet conținutul cognitiv. E drept, mai ales la filozofii ca Platon, Plotin sau Heidegger, există mari latențe de poezie. Amintiți-vă paginile profund filozofice și, totuși, impregnate de poezie din *Banchetul,* din *Phaedon,* din *Enneade* sau din *Ființa și Timpul.*

Dar, observă Valéry, de îndată ce forma sensibilă nu numai că servește la transmiterea sensului, ci ne sugerează o anumită stare de spirit, pentru care, parafrazînd pe Théophile Gautier, forma sensibilă există, sîntem în universul poetic. Universul poetic se explică printr-o stare similară, dar mai simplă : universul muzical. Sunetele sînt apte să formeze combinații clare, inteligibile : de aceea *există în muzică posibilități abstracte.*[1]

Pe cînd un zgomot trezește în noi un eveniment izolat oarecare — de exemplu, un automobil — *un sunet care se produce evocă universul muzical*[2]. Dacă ascultăm primele note ale *Flautului fermecat,* imediat sîntem transportați în universul muzical. „Universul muzical era deci în tine, cu toate rapoartele și proporțiile sale — ca într-un lichid saturat de sare, un univers cristalin așteaptă șocul molecular al unui foarte mic cristal pentru a *se sfărîma.* Nu cutez să spun : ideea cristalină a cutărui sistem..."[3].

Universul poetic nu se creează tot atît de ușor. El există, dar poetul n-are la dispoziția sa mijloacele muzicianului ; el trebuie să împrumute limbajul —

---

[1] Valéry, *Oeuvres,* I, p. 1326.
[2] *Ibid.,* p. 1327.
[3] *Ibid.,* p. 1328.

„vocea publică, această colecție de reguli tradiționale și irațională, bizar create și transformate, bizar codificate și foarte divers auzite și pronunțate."[1]

Fiecare sunet e unirea unui *sunet* și a unui *sens*, fără raport între ele. Ansamblul de sunete și sens e analizabil de științe diferite — fonetică, semantică, sintaxă, logică, retorică, filozofie, etimologie etc.[2]

Poetul e obligat să speculeze asupra *sunetului* și *sensului :* condiții muzicale și condiții intelectuale.

În posesia acestui instrument, omul observă că nu-i servește numai să ceară dulceață, ci constată că-i servește să se folosească de raționament ; din ele construiește ficțiuni care-l distrează și în ele găsește un anumit mister.

Valéry compară diversele întrebuințări ale limbii cu întrebuințările mersului, care servește fie să mergi, fie să alergi, dar are și *o utilitate de al doilea ordin ;* dansul, care permite o infinitate de creații fără scop practic, dar cu o utilitate de gradul doi, o traducere în mișcări pure și gratuite ale corpului a unor armonii noetic-arhitectonice, realizarea sensibilă a unei teme inteligibile.

„Astfel — scrie Valéry — între formă și fond, între sunet și sens, între poem și starea de poezie se manifestă o simetrie, o egalitate de importanță, de valoare și de putere, care nu există în proză — aceasta decretează inegalitatea celor doi constituanți ai limbei"[3].

Poezia e arta ce coordonează o multiplicitate de factori : sunetul, sensul, realul și imaginarul, logica, sintaxa și dubla născocire a fondului și a formei — și toate acestea prin mijlocirea unui mijloc esențialmente practic, *limbajul comun,* din care trebuie să

---

[1] *Ibid.*, p. 1328.
[2] *Ibid.*, p. 1328.
[3] *Ibid.*, p. 1332.

extragem „o Voce pură, ideală, capabilă să comunice fără slăbiciuni, fără efort aparent, fără greşeală contra urechii şi fără să sfărîme sfera instantanee a universului poetic, o idee a unui oarecare *e u* minunat de superior *M i e*"[1].

Un *e u* minunat superior *M i e*, adică eului meu empiric, care-mi serveşte pentru a mă insera în ţesătura evenimentelor curente. Eul meu empiric presupune un eu transcendent, o afirmare masivă a ceea ce e adînc şi substanţial şi primordial în fiinţa mea psihică, nu un *M o i* încărcat de toate scoriile cotidianului, ci un *Je* dezghiocat din carapacea sa banală, o afirmare pură a străfundurilor originare. Atingerea acestui eu pare o pătrundere în *intimo meo* şi, totuşi, e o ascensiune, o *anabază*.

Poezia are rostul de a ne pune în relaţie cu această intimitate, folosind toate resursele limbii, unind într-o perfectă simetrie sunetul şi sensul, inteligibilul şi sensibilul :

Honneur des hommes, Saint LANGAGE,
Discours prophétique et paré,
Belles chaînes en qui s'engage
Le dieu dans la chair égaré,
Illumination, largesse !
Voici parler une Sagesse
Et sonner cette auguste Voix
Qui se connaît quand elle sonne
N'être plus la voix de personne
Tant que des ondes et des bois !

Dar despre poezia lui Valéry, despre dialogurile sale cu savoare platoniciană, admirabil comentar, adevărată Poetică, joc subtil şi revelator al inteligibilului şi sensibilului, se poate glosa indefinit.

---

[1] *Ibid.*, p. 1338.

B)
ETHIKÓN

I.
Socrate
Erou al raţiunii

După cum se ştie, Socrate n-a scris nimic. Viaţa sa de erou şi gîndirea sa de întemeietor de filozofie le cunoaşteam din mărturiile admiratorilor sau adversarilor.

Le cunoaştem din *Memorabilele* lui Xenofon, din dialogurile lui Platon şi din relatările lui Aristotel.

Le cunoaştem din influenţa exercitată — şi recunoscută — asupra micilor socratici : cinicii, cirenaicii, megaricii. Şi asupra stoicilor.

Le cunoaştem din caricatura pe care i-a făcut-o Aristofan în *Norii,* sau din pamfletul veninos al retorului Policrat. Comedia aristofanică şi pamfletul retorului Policrat sînt dictate de ura unor conservatori, străini de filozofie. Totuşi, ele ne dau unele informaţii asupra personalităţii acestui erou al acţiunii şi gîndiri care a fost Socrate, precum şi asupra reacţiilor ostile ale unei părţi însemnate ale opiniei publice ateniene.

Aristofan ni-l înfăţişează pe Socrate în „gînditoriul" său (phrontistérion), înconjurat de elevii săi, gălbejiţi ori abia trăgîndu-şi sufletul în urma ascezei impuse de maestru. Pentru a ilustra irealismul lui,

Socrate acesta e așezat într-un coș suspendat între cer și pămînt, din care invocă protecția Noilor dătători de știință.

În ce privește mărturiile admiratorilor și elevilor, ele nu sînt decît parțial convergente. Care e adevăratul Socrate ? Cel xenofontic, cel platonic sau cel aristotelic ?

Xenofon, moșier, general și istoric, ne dă o imagine, relativ fidelă, a ceea ce era exterior, de suprafață în gîndirea lui Socrate. Gîndirea Maestrului nu e sesizată în adîncimea, în interioritatea, în implicațiile și perspectivele ei. Onestul Xenofon era incapabil să redea gîndirea socratică în originalitatea și vitalitatea ei. În interpretarea xenofontică, Socrate ne apare ca un moralist de ținută demnă, dar fără perspective metafizice ; un moralist destul de terre-à-terre. Citindu-l pe Xenofon, Kirkegaard se întreba pentru ce Atenienii au condamnat la moarte un om atît de neînsemnat ca Socrate, iar Scheleiermacher nu se dumirea cum discipolii entuziaști se adunau în jurul filozofului.[1]

Ar fi însă inexplicabil cum un om relativ mediocru, ca cel înfățișat de Xenofon, a putut determina o mișcare filozofică de o incomparabilă amploare, varietate și profunzime, care se reclamă de la el ; cum cei mai geniali filozofi, Platon și Aristotel, se înfățișează ca discipolii lui, cum gînditori de mare merit ca Antistene, Diodor Cronos și Philon din Megara se ratașau în mod expres la el.

Pentru motive ce ni se par evidente, nu putem decît refuza portretul xenofontic. Atunci, este portretul platonician cel autentic ? Și dacă da, care, cel din primele dialoguri, sau chiar și cel puțin din *Phaedon, Banchetul, Theaitetos* și *Parmenides* ?

---

[1] Robin, *La Pensée hellénique*, ed. 2, p. 133.

A fost Socrate numai un moralist, așa cum îl prezintă Xenofon și, în parte, chiar Aristotel, sau a fost el și un metafizician îndrăzneț, așa cum îl prezintă Platon ?

În *Apologia* și în *Criton,* Platon însuși îl înfățișează ca pe un moralist, dar în *Phaedon* și în *Banchetul,* fără să mai vorbim de *Theaitetos* și *Parmenides,* Socrate ne apare ca atacînd marile probleme ale metafizicii. Deja în *Menon,* filozoful se apropie de teza caracteristică platonismului, adică teoria Ideilor.

A admis Socrate existența Ideilor separate, a modelelor pur inteligibile, independente de lucrurile cărora le servesc de modele, de prototipuri, de Forme imuabile imitate sau participate de obiectele trecătoare ale Devenirii ?

La începutul secolului nostru, un remarcabil savant englez, John Burnet, susținea, cu bogăție de argumente, teza potrivit căreia nu Socrate e port-cuvîntul lui Platon, ci, dimpotrivă, Platon e port-cuvîntul lui Socrate.

Cu alte cuvinte, cel puțin în unele din dialogurile sale, Platon nu ar face altceva decît să exprime ideile dascălului său. Așadar, teoria Ideilor nu-i aparține lui Platon, ci lui Socrate. Dar, precizează Burnet, nu teoria Ideilor *separate,* ci aceea a Ideilor *imanente* lucrurilor.

Imanența universalelor în concepția socratică e confirmată expres de Aristotel : „Dar Socrate nu considera ca separate universalele (tà kathólou) și nici definițiile".[1]

Dar în acest caz, teoria lui Burnet nu se poate susține, deoarece între Ideile separate *(choristai)* și ideile neseparate, deci *imanente (henousai),* cum zice

[1] Aristotel, *Metaph.* M 4, 1078, b. 30.

Stagiritul, pare să fie o mare diferență. Prin urmare, teoria Ideilor separate aparține nu lui Socrate, ci lui Platon ; deci teza lui Burnet cade.

Universale imanente admite și Aristotel care, în această privință, combate cu înverșunare — și, credem, cu o anumită incomprehensiune — pe Platon. Totuși, Burnet a adus servicii însemnate atît înțelegerii lui Socrate, cît și înțelegerii lui Platon. Într-adevăr, teoria Ideilor, deși neseparate, apare la Socrate, potrivit chiar indicațiilor exprese ale lui Aristotel. Căci Stagiritul spune, în termeni categorici : „În mod rațional, acela (Socrate) căuta esența *(tò ti esti)*. Căci el căuta să raționeze *(syllogizesthai)*, iar începutul raționamentelor *(syllogismoi)* este esența"[1].

Astfel, Socrate a ridicat la rang de principiu epistemologic și logic conceptul de esență a lucrurilor, conceptul de universal și de definiție universală *(horizesthai kathólou)*. El e primul care a degajat, *teoretic*, ceea ce fiește alții au folosit *practic* înaintea lui : raționamentul inductiv *(epaktikoi lógoi)*.

Degajarea esenței și definiției pune, simultan, problema universalelor. Socrate inducea esența lucrurilor frumoase, sau bune, de exemplu. Pentru el există o esență a frumosului (sau binelui), care nu se confundă nici cu frumusețea lui Alcibiade, nici a Aspasiei, nici a atleților care concurau la Olimpiadă, nici a peisajului, a cerului înstelat etc. Esența exprimă frumusețea în sine, fără nimic concret, fără raportare la particularele Alcibiade, Aspasia, atleții, peisajul atic etc. La această esență se ajunge prin inducție *(epagogé)*. Esența nu o vezi, nu o simți, ci o ***contempli (teorein)*** prin ochii minții. Ea nu e individuală *(kath' ékaston)*, ci universală *(kathólou)*. E un universal *(tò kathólou)*.

---

[1] Aristotel, *Metaph.* M. 4, 1078 b 23.

Esența se exprimă prin noțiune, iar noțiunea se explicitează, devine clară prin definiție *(hóros, horismós)*. Raționamentele inductive și definițiile universale sînt privitoare la principiul științei *(peri archèn-epistémes)*.[1]

Universalul rezidă — prin repetiție — în lucruri : toți oamenii sînt înzestrați cu rațiune (deși nu fac totdeauna uz de ea) ; toți arborii au rădăcini, trunchi etc. ; toate metalele sînt bune conducătoare de căldură etc. etc.

În lucruri, universalul există *sub specie individui et durationis*, adică sub forma individualității și duratei de timp.

În însăși mintea noastră, universalul există *sub specie universalitatis et aeternitatis*, sub forma universalității și eternității. Există în stare pură, concentrată ; de aceea, într-un sens, universalul *in mente* e mai autentic decît cel *in re*. Intelectul nostru *nu fotografiază* realitatea, ci *o interpretează*, reducînd-o la ceea ce e esențial, necesar, universal.

Cum spune Aristotel : „cu necesitate *simțim* individualul ; știința însă constă în cunoașterea *universalului*"[2].

Universalul îl înțelegem contemplativ *(theorésai)*.

Dar de aici pînă la a considera universalul ca nelegat de realitatea în devenire, ca independent, în sine, ca separat de lucruri — nu e decît un pas. E drept, un pas uriaș. Socrate n-a făcut niciodată acest pas. El a rămas — ca și Aristotel — un imanentist, în ce privește universalul. Acest pas, Platon l-a făcut. Platon a *realizat* Ideile, poate la început într-un sens realist, adică acordîndu-le statutul de *res* (lucruri), dar ulterior gîndirea sa s-a precizat și *trans-*

---

[1] *Ibid.*, A 6, 987 b. 1.

[2] Aristotel, *Anal. Post.* A 31, 87 b. 37.

cendența Ideilor este o transcendență în nici un caz spațială, ci una *inteligibilă.* Ideile nu sînt în spațiu, ci într-un context *inteligibil,* subzistă independent de lucrurile care le realizează *spatio-temporal,* dar subzistă ca principiu, ca Forme pure. Nu putem admite interpretarea realistă (ca lucruri) a Ideilor platoniciene. Dar, în acest caz, teoria socratică nu mai e așa departe de cea platoniciană — e, desigur, o deosebire importantă, totuși se poate spune că teoria Ideilor — sub forma imanenței lor — se găsește la Socrate, iar teoria platoniciană a Ideilor este o continuare și un salt peste teoria socratică. Prin urmare, concepția lui Burnet nu e exactă, deși aduce sugestii de reținut.

Prin urmare, Socrate, așa cum e descris de Platon — afară de primele dialoguri — nu corespunde cu cel istoric. Însă înălțimea de vederi pe care i-o atribuie Platon, elanul metafizic orientat însă realist (în sensul obișnuit al cuvîntului) convin pe deplin personajului istoric.

Această înălțime de vederi și perspicacitatea filozofică sînt confirmate și de Aristotel, care îi atribuie fundamentalele descoperiri logico-metodologice menționate mai sus și care ar fi suficiente să-i asigure un loc de frunte în istoria filozofiei și logicii. Așadar, adevăratul Socrate este cel descris în primele dialoguri platonice și în apologie, inclusiv unele implicații metafizice din celelalte dialoguri, și completat și precizat prin referințele lui Aristotel.

Dar să examinăm mai îndeaproape viziunea socratică.

După informațiile lui Aristotel și ale altora, Socrate s-a ocupat, mai întîi, de problemele fizicii, adică a mers pe calea deschisă de marii *physiológoi* greci. Pare să-l fi entuziasmat în special scrierile lui Anaxagora.

„E de minune cum m-am entuziasmat, cînd eram tînăr, de această știință pe care ei o numesc cercetare a naturii"[1].

„Mi se părea sublimă (hyperéphanos)[2]. Anaxagora l-a învățat pe tînărul Socrate că „Intelectul a pus ordine în toate lucrurile care trebuiau să fie, în cele ce erau și nu mai sînt acum, precum și în cele ce sînt".[3]

Intelectul, spunea Anaxagora, este cel mai fin și cel mai pur din toate lucrurile ; el are cunoștința oricărui lucru și cea mai mare forță. Intelectul are putere asupra tuturor lucrurilor, mari și mici. El avea putere asupra întregii revoluții a lumii, astfel încît a început a se mișca circular la început, dar revoluția se extinde acum și se va întinde asupra unui spațiu tot mai mare.[4]

În fond, Intelectul e cauza mișcării și diversificării ; el a creat universul ca totalitate (universum) și ca ordine (cósmos) ; el a introdus ordinea în magma primitivă. Dar Socrate a fost decepționat, căci Anaxagora nu acorda Intelectului decît un rol inițial, lăsînd apoi forțele naturale să determine ele însile evoluția lumii. Socrate ar fi dorit, pare-se, să nu limiteze rolul intelectului la bobîrnacul inițial, ci să facă din el o cauză permanentă și activă a organizării universului. El aștepta ca Anaxagora să lămurească dacă pămîntul e plat sau rotund și, într-un caz sau altul, să demonstreze *necesitatea* (anánke) ca pămîntul să fie astfel. Dacă pămîntul

---

[1] Platon, *Phaedon* 96 a.

[2] *Ibid.*

[3] J. Burnet, *L'aurore de la philosophie grecque,* frag. 12, I. p. 298.

[4] *Ibid.*

e plat sau rotund, aceasta nu e un efect al hazardului, ci rezultatul unei adecvări, a unei adaptări pentru a realiza condițiile optime ale existenței sale.[1]

Intelectul anaxagorian tindea să explice formarea naturii nu printr-un simplu mecanism, ci prin subordonarea fenomenelor la un ansamblu de legi fundamentale. Ansamblul acestor legi este Intelectul, *noys*. El seamănă cu intelectul nostru, întrucît introduce ordine în magma primordială, după cum intelectul nostru introduce ordine în multiplicitatea senzațiilor și percepțiilor.

Socrate a fost impresionat de descoperirea lui Anaxagora, dar el, Socrate, i-a conferit Intelectului nu numai un rol inițial-fundamental, ci unul permanent. Dar Socrate nu pare să fi atribuit acestui „intelect" o activitate conștientă, căci legile nu au o astfel de activitate. Și, totuși, ele sînt expresia unei perfecțiuni și unei excelențe, *tò béltiston, to ariston.*

În *Memorabilele* lui Xenofon, Socrate, discutînd cu Aristotel, îi arată acestuia perfecția organizării ființelor vii. Rezultă că Socrate a degajat teoria sa din considerarea lumii biologice, în care ideea de adecvare, de adaptare la un scop, de finalitate se manifestă cu mai multă vigoare decît în lumea neînsufletită. Dar chiar în lumea neînsufletită, Socrate discerne un plan, o legalitate, care exclude hazardul. Lumea, gîndea Socrate, nu poate fi efectul unei întîmplări oarbe, ci organizare comandată de un Intelect divin subordonat Binelui.

Tò hekásto béltíston kai tò koinón pasin ágathón — ceea ce e cel mai bun pentru fiecare și ceea ce e binele comun tuturor[3] : adevărata explicație trebuie

---

[1] Platon, *Phaedon*, 97 d.
[2] Xenofon, *Memorabilele* I, 4.
[3] Platon, *Phaedon* 98 b.

să indice nu numai cauzalitatea mecanică, ci și cauzalitatea *finală,* adecvarea mijloacelor la scop, la împlinirea excelenței în ce privește fenomenul respectiv.

De fapt, este probabil că, în perioada de început, cînd se ocupa de cercetarea naturii, Socrate era deja preocupat de lumea morală și că el voia să impună cercetării fizice orientarea finalistă a studiului eticii.

Într-adevăr, Socrate a ajuns destul de repede la convingerea că singurul obiect real de știință e lumea morală, lumea fizică sustrăgîndu-se cunoașterii științifice.

Cu Socrate începe era *subiectivității.* Despre vechii filozofi greci, anteriori lui Socrate, Aristotel spune în termeni expreși : „ei cercetau adevărul în privința lucrurilor existente, dar credeau că există numai lucrurile ce cad sub simțuri"[1].

Pe cînd primii filozofi se ocupau de OBIECT, Sofiștii și Socrate se ocupa de SUBIECT.

În *Fragmenta Aristotelica* (4.1475 a 3.)[2] citim în acest sens : „maxima cunoaște-te pe tine însuți i-a dat lui Socrate principiul acestei cercetări".

Cu Socrate, subiectivitatea își face apariția în istoria filozofiei — nu însă o subiectivitate *individuală,* un *homo mensura,* ca la Protagoras, ci una universală, cu valoare de obiectivitate.

Hegel și Grote apropie pe Socrate de Sofiști, întrucît și Sofiștii și Socrate se interesează de om, de subiect, dar apropierea e inexactă, deoarece sofiștii sînt relativiști, consideră că omul e măsura lucrurilor, că variabilitatea cunoștințelor umane face imposibil adevărul obiectiv (în cazul cînd interpretăm gîndirea lui Protagoras în felul în care o face Platon în *Theaitetos).*

[1] Aristotel, *Metaph.*

[2] *Aristoteles graece.* Ed. Bekker, vol. V,

Chiar în cazul cînd am interpretat-o în sensul universalității intersubiective, tot am rămîne în cadrul subiectivismului și agnosticismului.

Dar Socrate se deosebește radical de Sofiști, gînditori adeseori remarcabili, însă care, finalmente, reprezintă tocmai opusul filozofiei conceptului, filozofiei lui Socrate, Platon și Aristotel.

Într-adevăr, cum observă Brochard, „Socrate n-are decît un scop : a găsi un adevăr absolut, universal, care să se impună oricărei minți și a cărei măsură să nu fie conștiința individuală. Doctrina sa a fost foarte bine numită filozofia conceptelor și el a definit-o limpede spunînd că știința e cunoașterea generalului"[1].

Socrate crede în posibilitatea științei și tocmai de aceea se îndreaptă spre lumea morală. Lumea fizică îi apărea ca insesizabilă științei, deoarece ea constă în deveniri, nu în permanențe ontice. Știința contemporană nu permitea decît formularea de ipoteze inverificabile ; în aceste condiții, ea descuraja pe filozof, pe omul de știință care caută ceea ce e universal, necesar și permanent.

Mărturia lui Aristotel în această privință e categorică : „Ocupîndu-se de problemele morale *(tà eticá)* și neocupîndu-se de loc de natură *(phýsis)* în general, Socrate căuta universalul în cele morale și îndrepta cel dintîi gîndirea spre definiții (peri horismon)"[2].

Socrate s-a ocupat de *ethicá, moralia,* pentru că aici a găsit el condițiile adevăratei științe, bazată pe universalitate, esențialitate și necesitate.

---

[1] V. Brochard, *Les Sceptiques grecs,* p. 21.
[2] Aristotel, *Metaph.,* A 6, 987 b 1.

Într-adevăr, în intelectul nostru el descoperă conceptele de bine, frumos, pietate, curaj etc. Intelectul conține în sine știința, știința e înnăscută în el. Firește, teoria reminiscenței *(anámnesis),* pe care Platon i-o atribuie în *Menon,* e platoniciană ; de altfel, ea nu trebuie interpretată *ad litteram,* fiind expusă de Platon ca un mit, iar mitul avînd menirea să *sugereze* o lămurire acolo unde explicația strict rațională nu e posibilă. Se știe că mitul joacă, la Platon, un important rol gnoseologic : în cazurile în care accesul la adevăr nu e, cel puțin deocamdată, posibil, mitul ne înfățișează o imagine sugestivă.

Dar dacă teoria reminiscenței e pur platoniciană, ideea că știința există ca virtualitate în suflet, unde nu ne rămîne decît s-o deșteptăm prin contactul cu lumea, pare a se găsi deja la Socrate.

Metoda sa de a actualiza cunoștințele care dorm în sufletul nostru este arta de a le moși, *maieutica,* replică filozofică a meseriei mamei sale, moașa *(maia)* Phaenarete.

Fiul moașei moșește ideile, le face să iasă la suprafață printr-o interogare condusă cu artă, care pune în lumină contradicțiile din gîndirea convorbitorului, le elimină în folosul unui concept clar și distinct și-l face pe convorbitor să descopere, prin forța admirabilă a raționamentului, ceea ce știa numai virtual, ceea ce nu știa că știe, fiindcă nu voia să mărturisească deschis că nu știe.

Cunoaște-te pe tine însuți, gnōthi seautón : acest îndemn înscris pe frontispiciul templului apollinic de la Delfi, e maxima fundamentală a lui Socrate și cheia filozofiei sale, *fons emanationis* a tuturor tezelor sale.

Cunoașterea de sine este necesară *oricărei cunoașteri,* cunoașterii *celuilalt,* adică a obiectului, deoarece fără a mă cunoaște pe *mine,* fără a cunoaște posibilitățile *mele* de cunoaștere, nu știu nici în ce măsură pot cunoaște obiectul, nici ce valoare are cunoașterea mea.

Cunoscîndu-mă pe mine, descopăr mecanismele ce guvernează gîndirea mea, devin conștient de natura lor, îmi dau seama de necesitatea igienei intelectuale ; aflu valorile care conduc viața mea morală, intuiesc natura acestor valori și raportul lor cu faptele și acțiunile particulare ; în fine, *eo ipso* ajung la crearea unei *căi spre adevăr — méthodos —,* unei căi universale spre captarea adevărului moral, logic și științific.

Într-adevăr, *gnōthi seautón* l-a condus pe Socrate la acest rezultat, în aparență paradoxal, la crearea unei metode universale, valabilă în etică, în logică, în știință.

Cunoașterea de sine generează metoda cunoașterii *celuilalt,* a *întregului,* prin faptul că intelectul, prin structura sa, este în mod virtual inteligibilele însăși, deși nu e în act nici unul dintre ele, înainte de a le gîndi, *antequam intelligat.*[1]

Dar Socrate n-a profesat niciodată teza platonician*ă, ultra-rațională,* după care intelectul include în sine adevărurile, fără a avea nevoie de cooperarea experienței — (aceasta e ceea ce rămîne din reminiscență, odată înlăturată imaginea mistică).

Ca și discipolul său Aristotel, Socrate a fost un raționalist, însă nu în sensul extrem al termenului (în felul lui Parmenide, Platon, Descartes, Husserl),

[1] Aristotel, *De Anima* III, 4, 429, b 30.

ci în sensul unui raționalism în care intelectul este *virtualitate de cunoaștere* prin *cooperarea sensibilității*. Pentru el, ca și pentru Aristotel, intelectul nu poate funcționa în gol, ci pe terenul informațiilor transmise prin senzații, deși își exercită asupra acestora acțiunea suverană prin *re-crearea* obiectelor, prin interpretarea lor conceptuală.

II.
Cunoaşterea de sine

Gnothi seautón, cunoaşte-te pe tine însuţi e însuşi fundamentul filozofiei socratice.

Cîteva secole mai tîrziu, împăratul-filozof Marcus Aurelius va spune în acelaşi spirit : „Cercetează în interiorul tău căci lăuntrul tău e izvorul Binelui, dacă mereu vei cerceta".

Endon skápte : sapă, caută, cercetează. De ce socotea Socrate că e fundamental să te cunoşti pe tine însuţi ?

Probabil fiindcă nu descoperea *certitudini* decît în conştiinţa sa. Într-adevăr, dat fiind stadiul în care se găsea ştiinţa timpului, el nu descoperea în natură decît *deveniri* insesizabile şi inconstante, prin urmare incertitudini. *Constanţa, permanenţa* — nu le găsea decît în conştiinţă, în special în intelect, unde sălăşluiesc *conceptele*, caracterizate prin claritatea, constanţa, permanenţa lor.

Or, obiectul ştiinţei este nu ceea ce e fugitiv ca o apă curgătoare, ci ceea ce e permanent în curgerea devenirii, ceea ce e esenţial, în consecinţă necesar şi universal.

Individualul nu e obiect de știință. Or, în lumea fizică, nu există aparent decît lucruri individuale, care sînt *hic et nunc,* în acest loc și în acest moment, pe cînd necesarul și universalul poartă pecetea eternității și ubicuității.

Știința nu se ocupă decît de ceea ce e etern sau de ceea ce se înfățișează ca avînd caracterul de obișnuință și constanță, *hos epi to poly.*

Însă aceste trăsături ale științei, Socrate nu le găsea decît în conceptele care rezidă în intelect. Socrate nu era apt să descopere permanențele în natură : structurile, legile, tipurile.

E adevărat însă că nicăieri în natură nu există un universal, o permanență distinctă și precisă, sub forma pură, cu care se prezintă în intelectul nostru. Din acest punct de vedere, universalul este *mai adevărat* în gîndirea noastră decît în realitatea exterioară. Sub aspectul purității și preciziei universalelor, lumea gîndirii, *cósmos noetós,* e mai autentică decît realitatea obiectivă, *cósmos aisthetós.*

Microcosmul „intelect" nu e, firește, rupt de macrocosm. Principiul continuității naturei, formulat de Stagirit, face din univers un fel de emergență, dacă nu evolutivă, *structurală,* în care formele superioare implică pe cele inferioare și este natural ca forma superioară, intelectul, să aibă capacitatea de a le reflecta (*interpretativ,* nu fotografic), de a fi punctul de convergență în care toate fenomenele universului își găsesc — cum spunea Victor Hugo despre poet — amplul lor ecou sonor.

Dar întorcîndu-se spre interioritatea sa, Socrate descoperea *calea-spre* (méthodos) elaborarea unei metode, a unei căi pentru cunoașterea exteriorității. Într-adevăr, deși inițial concepută pentru cunoașterea eului, metoda socratică are o valabilitate

universală : conceptele, definițiile universale (horizesthai kathólou) și raționamentele inductive (epaktikoi lógoi) sînt universal valabile.

„Fără îndoială — spune Alfred Fouillée[1] — e fără temei a crede că nu și-a dat socoteala exactă de mișcarea gîndirii sale și el nu a distins precis toate sensurile diverse pe care le poate lua *Gnōthi seautón*, de la sensul moral pînă la sensul metafizic și religios. Nu e mai puțin incontestabil că Socrate, voind să fie moralist, va trebuie să fie pe rînd logician, psiholog și, într-o anumită măsură, metafizician.

Este adevărat : Socrate a vrut să fie moralist, deoarece i-a apărut că numai morala poate fi adevărat obiect de știință. Dar, punîndu-și problema moralei, el a abordat, în mod firesc, probleme psihologice, deoarece conceptele de bine, frumos, curaj etc. sînt în *psyché. Eo ipso,* a procedat ca logician, întrucît a trebuit să cerceteze ce sînt conceptele, cum pot fi ele definite, astfel încît neclarității inițiale și globale să-i succedeze *to saphés* — claritatea, evidența ; cum raționamentul inductiv, plecînd de la singulare, ajunge la generalizarea conceptuală.

Dar logica, deși formală, este condensarea, concentrarea, reducerea gîndirii și realității la lineamentele lor generale și esențiale — și ea pune, astfel, problema metafizică a lui *ens inquantum ens,* ființa ca ființă.

Pornind — ca și Descartes peste secole — de la *cogito* și de la autocunoașterea lui, *gnōthi seautón.* Socrate a descoperit, astfel, o metodă universală, aplicabilă atît eului, cît și non-eului ; o metodă subiectivă cu valoare de obiectivitate.

În interiorul său, în *intimo meo,* cum va spune Augustin din Tagasta, Socrate a aflat norma obiecti-

[1] A. Fouillée, *La Philosophie de Socrate,* I, 43.

vității. Și era firesc, deoarece nimic nu e mai obiectiv decît conceptul care, produs al subiectivității, este purtătorul unor esențe obiective :

Dum cogitat, invenit Cogito Mundum.

Cogito poartă în sine pe *cogitatum. Ego cogito* poartă în sine pe *aliud cogitatum.*

Emergență supremă, cugetul e ca o scoică în care se răsfrînge tot tumultul oceanului. Cugetul e virtualitate de cunoaștere ; pentru a cunoaște, el nu așteaptă decît cooperarea sensibilității. Dar, în decursul zecilor și sutelor de milenii, cugetul și-a format un bagaj de cunoștințe, mai mult sau mai puțin fidel rezumativ al universului, și mai ales un ansamblu de structuri de scheme și forme noetice, care fac din el, la nivelul noeticității, un sistem, un *necesar inteligibil,* în care se admiră narcisic universul material.

În acest sens, intelectul este conștiința de sine a universului, forma în care acesta, din emergență în emergență, se sesizează pe sine, parvine la autocunoaștere.

Evoluția normală și deplină a universului, de la microparticula la ființe logice, implică ascensiunea materiei la forme superioare și, finalmente, autodepășirea ei în intelectul demiurgic, care întocmai ca demiurgul din *Timaios,* creează un *ex mè onton* (din lucruri care nu există), ci *ex ontōn* (din materialele existente). Intelectul nu e în afara, ci în cadrul principiului continuității, enunțat de Aristotel. E în același timp imanent și transcendent, imanent prin înrădăcinarea sa în evoluția realului, prin originea sa ; transcendent prin natura și funcția sa, prin reflectarea *interpretativă* a universului, prin re-crearea abstractă a realului concret.

Prin natura sa, intelectul transcende și transfigurează realul, întrucît, contemplîndu-l, îl dezbracă de atributele sale aparente, reținînd numai pe cele

esențiale, cele care constituie natura sa intimă, esența sa. Este o sărăcire pe care Goethe a exprimat-o poetic : verde e arborele vieții și cenușii sînt abstracțiile. Abstracția sărăcește realul, care e bogat în aspecte multicolore, în frăgezime și prospețime proprii individualelor. Orice individual, pe lîngă atributele esențiale și cele accidentale, posedă ceea ce Duns Scot numea *haecceitas,* faptul că e acesta și nu acela, nu e nici oricare (ca abstractul), nici acela, ci *e : ipsissimus,* foarte el-însuși.

Abstractizarea sărăcește bogăția concretului real ; în schimb, îl purifică de elementele care nu ne ajută să-i înțelegem esența și, *eo ipso,* îl adîncește.

Intelectul nu ne înfățișează imaginea colorată și proaspătă pe care ne-o dă sensibilitatea, dar ne oferă, în schimb, o imagine mai adîncă, exhaustivă, a lucrurilor. Acestea din urmă nu ne mai apar sub specia strălucitoare a individualității vii, ci sub aceea a abstracțiunii aparent incoloră și moartă. Dar sub această înfățișare se destăinuie, dacă nu plenitudinea încîntătoare a singularelor, cel puțin *esențele* și *relațiile* lor, relații care explică, la alt nivel de profunzime, lucrurile și natura lor, universul în intimitatea sa.

Cum spune frumos și sugestiv Henri Poincaré : „Nu vorbesc bineînțeles, de acea frumusețe a calităților și aparențelor ; nu că nu m-aș sinchisi de ea, dimpotrivă — dar ea nu are nimic de-a face cu acea frumusețe mai intimă, care provine din ordinea armonioasă a părților și pe care o inteligență pură o poate înțelege"[1].

Iar Louis de Broglie scrie : «Travaliul științei constă deci într-un fel de stranie „recucerire", prin care, ajungînd să se reflecte în conștiința și rațiunea oamenilor, lumea învață să se cunoască pe ea însăși.

[1] Poincaré, *Science et méthode,* p. 15.

Surprinzător rezultat al aventurii protoplasmei.»

Intelectul ne destăinuie frumusețea intimă provenind din ordinea părților, din relațiile constituenților lucrurilor și din raporturile legale ce se stabilesc între lucruri și ansambluri. Este o frumusețe subjacentă fenomenelor, totuși o frumusețe autentică, patetică, exprimată în ecuații și silogisme.

Cunoașterea senzorială — strict necesară celei intelectuale — nu ne-ar fi permis niciodată depărtarea de aparențe, ne-ar fi ținut pentru totdeauna cuprinși în vîltoarea fenomenalităților, ar fi intrerzis eliberarea noastră prin distanțare, prin suprasituare, prin contemplare și deci prin dominarea aparențelor, *phainómena, dokounta.*

Crescut pe tulpina senzorială (aisthesis), intelectul o depășește însă infinit. Intelectul e de *altă natură* decît senzația ; pe cînd aceasta e particularizantă, intelectul e universalizant. El nu poate privi lucrurile aflate decît *sub specie universalitatis.* Deosebirea între senzorial și rațional este aceea dintre singular și universal. Universalul e necesar și esențial ; el exprimă relații, structuri, legi. El exprimă însăși structura realului, structură care subtinde manifestările strălucitoare și pline de farmec ale fenomenelor.

Dar universul nu manifestă numai o frumusețe sensibilă, ci și una *inteligibilă, noetòn kállos,* revelatoare de raporturi logico—numerice.

Firește, „recucerirea" cosmosului de către sine însăși, adică propria luare de cunoștință, începe la nivelul senzorial, dar e o cunoaștere vagă și confuză, o minus—cunoaștere care aspiră la propria sa depășire în cunoașterea rațională întemeiată pe universalitate, necesitate și esențialitate.

---

[1] L. de Broglie, *Le savant à son dernier quart d'heure,* în Tonnelat, *L. de Broglie.*

„Surprinzător rezultat al aventurii protoplasmei"!

Dacă considerăm evoluția universului, putem îndrăzni să spunem că intelectul și cunoașterea intelectuală e predeterminată în microparticulele atît de mobile și de dinamice, care stau la temelia lumii ?

Cu alte cuvinte, există în univers o finalitate care conduce de la forme inferioare la forme superioare ?

Universul nu e o grămadă informă, ci un *sistem* care se dezvoltă pe baza unor linii directoare, iar acestea din urmă se înscriu *potențial* în formele inferioare, emergența celor superioare. Universul apare ca un sistem material care tinde spre realizarea posibilităților sale. În acest sens, intelectul e înscris ca virtualitate, ca *dynamis,* în microparticulele elementare.

Firește, trebuie reunite condiții extraordinar de complexe pentru ca Viața să apară, dar, odată apărută și dezvoltată în organisme superioare, apariția intelectului — explicabilă prin dezvoltarea creierului și liberarea mîinii și prin limbajul articulat e previzibilă.

Condiții inimaginabil de greu de realizat, care totuși s-au realizat pe minuscula noastră planetă și au dus la apariția intelectului.

Înrădăcinîndu-se în adîncimile lumii materiale, în jocul complicat al microparticulelor și energiilor elementare, în secretele elanului vital, în formele bio-sociale ale activității umane — intelectul apare ca o *summa* a evoluției universului.

Prin structura sa logică, el apare apt să prezinte *interpretativ* dar *progresiv-adevărat, mai adevărat decît fenomenalitatea* sînteietoare, construcția relațională a lumii.

Monadele lui Leibniz, deși nu au ferestre spre exterior, reflectă ambianța universală.

Rezultat al unei lungi evoluții fizico-bio-sociale, intelectul e înzestrat cu ferestre spre lumea

exterioară, precum și spre sine însăși. Ieșit din evoluția universului, intelectul o transcende și ne furnizează o cunoaștere care permite astăzi omului să păsească la cucerirea planetelor.

După Anaxagora, Socrate a avut viziunea clară a Intelectului, *noys*. Și el a fost literalmente orbit de frumusețea și pătrunderea ilimitată a Intelectului, creator de concepte, de scheme și structuri logice tot mai complexe.

De aici însemnătatea capitală a autocunoașterii : *Gnōthi seautón*. De aci raționalismul și chiar intelectualismul socratic : virtuțile sînt științe, *epistémai*.

Consecință : virtuțile se învață ; ele sînt obiect de învățămînt. Știința se poate învăța în mod evident ; virtutea e știință, deci virtutea se poate învăța. Nimeni nu e rău de bunăvoie ; cine e rău e rău fiindcă nu cunoaște Binele, binele care e propriu naturii omului și chiar naturii universului, deoarece orice e astfel construit încît să realizeze binele său propriu. Viciul și răutatea sînt fructul neștiinței. Firește, dacă ignori natura Binelui, nu poți fi virtuos decît prin accident, dar știința prin accident nu e știință. Socrate a stabilit o identitate între moral și rațional.[1]

Raționalul e moral, întrucît, prin esența sa, e o ordine, *c o s m o s*, reproducînd ordinea Ființei ; moralul e rațional, întrucît binele nu poate fi decît expresia raționalității universale.

Socrate crede că omul este esențialmente rațiune și deci el trebuie să se conducă după maximele universale ale rațiunii, pe care le află în *gnóthi seautón*, în cunoașterea de sine.

În această perspectivă intelectualistă — pe care Aristotel o va îndulci, își face loc o rezervă : *daimonul* socratic. În *Apologia*, el explică intervenția

[1] A. Fouillée, *op. cit.*

demonului său în momentele importante ale vieții sale, cînd „se naște în mine ceva divin și demonic" *(theión ti kài daimónion).*[1] Acest lucru a început din copilărie și e o voce care, cînd se produce, mă îndepărtează totdeauna de ceea ce eram să fac, dar nu mă împinge niciodată să fac ceva".[2]

Daimonul s-a opus ca Socrate să ia parte la luptele politice — *tà politikà prâtein* — în cetatea ateniană, a timpului său.[3].

„Semnul" *(semeion)* nu l-a împiedicat însă să evite soarta pe care i-o rezerva tribunalul compus din 500 de juraţi atenieni.[4]

Ce reprezintă daimonul ? Daimonul este un zeu intermediar între *theós* și *heros.* Daimonul este și geniul propriu unui om, vocea interioară care-l avertizează în momente însemnate. Prin daimon, Socrate înțelegea deci intervenția conștiinței, intervenție nerațională, intuitivă, care-l previne, îl oprește sau îl îndeamnă.

Cum se împacă ideea de daimon cu raționalismul lui Socrate ? În mod evident, Socrate temperează raționalismul său, acordînd un rol destul de important intuiției și presentimentului. Rațiunea poate pătrunde, în *principiu,* totul ; practic, însă, ea nu poate face față tuturor împrejurărilor cu care e confruntat omul.

De aceea raționalistul Socrate admite intuiția : *daimon* este însăși intuiția. *Eros*-ul filozofic este intuiția intelectuală care însoțește cunoașterea filozofică în ascensiunea ei de la forme fizice și individuale, la forme metafizice și generale. *Eros*-ul nu e

---

1 Platon, *Apologia,* 31 d.
2 Platon, *Apologia,* 159 d.
3 Platon, *Apologia,* 159 d.
4 Platon, *Apologia,* 41 d.

cunoaștere rațională, dar fără eros, fără pasiunea pentru frumos și adevăr, nu ar putea exista cunoaștere — căci ce ar suscita-o ?

«Adineauri spuneam : „geniul" lui Socrate, definit filozofic, este *intuiția ;* putem acum adăuga că geniul lui Socrate e *amorul*»[1].

Intuiție și eros se deosebesc de rațiunea discursivă, dar, în anumite condiții, ele o întregesc și o ajută. Intuiția își are rădăcinile înfipte în multimilenara noastră experiență umană, în condensările pe care le-am extras din ele, precum și din legăturile misterioase care ne unesc cu Universul.

La aceasta se adaugă propria noastră experiență individuală și colectivă. Rațiunea înțelege universalul, intuiția sesizează particularul. Universalul subsumează multe particulare, în cunoașterea cărora spiritul de finețe este adeseori necesar. Cum spune Stagiritul, cei ce cercetează universalul nu cunosc, adesea, unele dintre particularele subsumate.[2]

Aristotel a stabilit că, în materie de viață practică și de morală, „în raționamentele privitoare la fapte, raționamentele generale sînt mai degrabă goale (kenóteron), pe cînd raționamentele particulare sînt mai adevărate"[3].

Platon propusese în *Republica,* ca filozofii să fie conducători politici ai Statului, deoarece ei cunosc mai bine ca oricine universalul. Însă Aristotel, convins de utilitatea cunoașterii *situațiilor particulare* în politică, consideră că nu filozofii, cunoscători ai universalului, trebuie să conducă treburile publice, ci oamenii politici cu experiență și cu intuiție, care cunosc particularul.

---

[1] A. Fouillée, *op. cit.,* I, p. 311.
[2] Aristotel, *Anal. Post.,* I, 13, 79 a 5.
[3] Aristotel, *Eth. Nic.* VII, 1107 a 30.

În ce privește domeniul vieții practice, Stagiritul scrie : „Trebuie ca acest subiect să fie tratat nu numai în general, ci să fie și adaptat cazurilor particulare *(tois kath' hékasta)*, căci în raționamentele privitoare la acțiuni, raționamentele generale sînt mai întinse, dar cele particulare sînt mai adevărate. Într-adevăr, acțiunile se raportează la cazuri particulare, de aceea trebuie ca teoria să fie în consonanță cu ele".[1]

Și tot în *Ethica Nicomachea,* Stagiritul se pronunță pentru necesitatea studierii situațiilor particulare, confirmînd astfel intuiția socratică.

Înțelepciunea *(phrónesis)*, spune el, e referitoare la cele omenești, adică acelea despre care trebuie să chibzuim *(boulevesthai)*. Sarcina înțeleptului *(phrónimos)* e de a chibzui bine. Nimeni nu chibzuiește despre lucrurile care nu pot fi altfel de cum sînt (aceasta e sarcina științei). Chibzuim numai asupra celor ce au un țel *(télos)* care este un bine de acțiune. Înțelepciunea nu are ca obiect numai universalele, ci trebuie să cunoască și particularele, căci ea e practică, iar domeniul faptei *(práxis)* este particularul. Iată de ce unii oameni, care nu sînt savanți (în știința universalelor) sînt mai apți pentru acțiune decît cei savanți. Înțelepciunea e practică, astfel încît e necesar să cunoască și universalul și particularul, dar mai degrabă particularul. Înțelepciunea și politica sînt una și aceeași dispoziție *(hexis)*, însă punctul de vedere nu e același pentru amîndouă[2].

Daimon, conștiința și intuiția, acționa în domeniul particularului, al acțiunii ; or, acțiunea e regnul particularității, în opoziție cu știința care e regnul uni-

[1] *Ibid.*, II, 7, 1107 a 28.
[2] *Ibid.*, V. 8, 2141 b 9.

versalității. Prin rolul acordat daimonului, filozofia socratică — întemeiată pe cunoașterea de sine — cuprinde nu numai universalitatea (știința), ci și particularitatea (acțiunea).

Cunoașterea de sine este piatra de temelie a cugetării socratice, piatră de temelie pe care s-a înălțat marea filozofie a Conceptului : Socrate, Platon, Aristotel și a cărei moștenitoare e filozofia europeană modernă.

Gnōthi seautón ne îndeamnă să pătrundem în propria noastră interioritate și, deasupra elementelor relative și particulare, să descoperim universalul, natura umană universală, care se manifestă în generalitatea sublimată a conceptelor, judecăților și raționamentelor.

Dar, după cum am mai văzut, patosul universalului nu suprimă, la Socrate, existența și drepturile individualului și particularului — fapt ce se va întîmpla în geniala filozofie platoniciană, urmînd ca Aristotel să restituie drepturile sale individualului, totuși evident subordonat (mai ales epistemic) universalului.

Daimon și *Eros* salvează, la Socrate, aceste drepturi ale existentului concret, drepturile acțiunii, politicii și moralei.

Gnōthi seautón s-a reflectat, peste secole, în *Cogito*-ul cartezian, în conștiința în genere kantiană, în conștiința transcedentală husserliană. În epoca noastră, Socrate a fost revendicat de empiriștii logici, de fenomenologi și de existențialiști. La Congresul Descartes, în 1936, Moritz Schlick declara că părintele filozofiei Cercului Vienez „nu e nici un savant,

nici un logician, nici Comte, nici Frege, nici Poincaré, nici Russell, care sînt toți verigile unui lung lanț : e Socrate"[1].

Fiindcă, în fond, empirismul logic se ocupă de interioritate, de schemele și conceptele intelectului, se întreabă ca și Socrate : „Ce înseamnă aceasta ?" și „Cum cunoaștem ?" — întrebări eminamente socratice.

De altă parte, fenomenologica *Wesenschau* nu e fără raport cu esențele — concepte socratice, iar cercetarea „egologică" amintește de *gnōthi seautón* și consecințele lui.

Iar Kirkegaard găsește în setea de autorecunoaștere a socratismului izvorul existențialismului.

Să amintim că, pentru unii psihanaliști, daimonul reprezintă subconștientul.

Pentru acest primat — în *ordine cognoscendi* — al cunoașterii de sine, Socrate a fost considerat ca întemeietorul filozofiei.

---

[1] citat de V. de Magalhaes — Vilhena, *Le Problème de Socrate*, p. 87, nota 1.

II.
Socrate contra sofiştilor

Filozofii presocratici nu se îndoiau, ei afirmau dogmatic şi, de obicei, nu dădeau temeiul aserţiunilor lor, nu argumentau, nu erau logicieni.

Argumentarea începe cu Eleaţii, care — deoarece înfăţişau teze ce şocau opinia comună, erau obligaţi să-şi susţină tezele. Parmenide e primul care formulează — în mod absolut şi nedecorticat — principiul contradicţiei. Poemul lui Parmenide şi paradoxele lui Zenon sînt însoţite de dovezi, de argumente.

Or, în anumite privinţe, Socrate e un descendent al Eleaţilor. În dialogul *Parmenide*, Platon îl reprezintă într-o discuţie cu bătrînul Eleat. Autentică sau nu, întîlnirea cu Parmenide este semnificativă. Eleaţii sînt cei dintîi la care apare subiectul şi forma gîndirii abstracte, rigide şi intolerante, întemeiată strict pe principiile identităţii şi contradicţiei : obiectul este constrîns să se modeleze după canoanele acestei gîndiri. La rîndul său, nemaipornind de la obiect, de la Ceea ce-e-aruncat-în-faţa-noastră

(obiicere) — ci de la subiect, de la sine — ca și Sofiștii — era firesc ca Socrate să pună în paranteză dogmatismul naiv al predecesorilor săi.

Socrate pune la temelia concepției sale cunoașterea de sine, *gnōthi seautón.* Însă, în această auto-gnoză, el nu descoperă cunoașterea relativă, oscilantă, instabilă a Sofiștilor, înțelepciunea lor aparentă, *phainoméne sophia,* ci, din contra, cunoașterea stabilă, constantă, invariabilă, absolută : *autognosia.*

Socrate are comun cu Sofiștii preocuparea de om, de subiectivitate, dar o prăpastie îl desparte de ei și anume modul *cum concepe el subiectivitatea.*

Într-adevăr, Sofiștii, de exemplu remarcabilul Protagoras din Abdera, vede în om măsura lucrurilor — *pánton métron ánthropos,* măsură individuală, schimbătoare. Într-o asemenea concepție, omul e incapabil să accede la știință, el poate avea numai senzații individuale și fugitive și, bazate pe ele, opinii instabile. Deci sofistica înseamnă negarea științei. Dar pentru Socrate nu senzația e măsura tuturor lucrurilor, ci intelectul, lăcaș al formelor și structurilor stabile, capabil să aprecieze esența, adică în fond stabilitatea, calmul, permanența lucrurilor. Intelectul e apt să depășească, prin inducție, particularul și singularul și să se ridice la universal, la definițiile universale, *horizesthai kathólou.*

În aceste condiții, era firesc ca Socrate să devină dușmanul ireductibil al Sofiștilor, cu atît mai mult cu cît aceștia făceau profesie de atotștiutori, de deținători ai înțelepciunii, pe care o predau elevilor lor contra bani, lucru rușinos în antichitate.

Sofistica a apărut în Grecia, în secolul V î.e.n., în India (secolul V, î.e.n.) și în China (secolul IV î.e.n.), dar, ca stare de spirit, sofistica e din toate timpurile și toate locurile.

Ca mișcare filozofică, ea apare, atît în Grecia, India și China, ca exponentă a unor pături progresiste ale claselor conducătoare ale societății. În Grecia, în special la Atena, ea marchează apariția democrației ; în India și China, dezvoltarea unor grupuri mai avansate de juriști și oameni politici de pe lîngă curțile princiare. Sofiștii puneau în discuție vechile așezări și vechile dogme social-politice, dar, deoarece trebuiau să satisfacă individualismul, care se afirma contra spiritului tradiționalist și comunitar al vechii cetăți, deoarece elevii cereau să fie formați în arta oratorică și aveau nevoie de o concepție morală și socială flexibilă, Sofiștii introduceau o dialectică adeseori ruinătoare pentru intelect și un pragmatism al categoriei de adevăr.

Printr-o ironie dialectică a istoriei, acești oameni ai progresului social-politic și cultural duceau morala și gîndirea la un impas. Se va spune : care morală ? Firește, morala cetății ateniene, marcată de concepții aristocratice, dar, odată cu lupta împotriva *acestei* morale, se introducea nihilismul în problema valorilor morale *în general*. Lupta contra moralei *aristocratice* evolua în lupta împotriva valorilor morale în *genere*. Desigur, unii Sofiști s-au bucurat chiar de stima lui Socrate, însă această școală filozofică de mare importanță a alunecat într-o relativizare a oricărui adevăr, a categoriei gnoseologice de adevăr, ca și a universului valorile morale.

Astfel, Callicles, figură imaginată de Platon, dar înfățișînd tendința ce avea curs în cercul Sofiștilor, e un Nietzsche *avant la lettre*. Natura, spune Callicles, ne învață că așa stau lucrurile pretutindeni, la celelalte animale și la oameni, în cetăți și familii, că

astfel se consideră drept ca cel puternic să comande celui slab și să aibă deplină superioritate *„tón kreitto tōu héttonos archein"*.[1]

De cele mai multe ori, zice Callicles, natura și legea, *phýsis kai nómos,* sînt contrarii, iar dacă cineva se rușinează și nu îndrăznește să spună ceea ce gîndește, e silit să spună lucruri contradictorii.[2]

Cei ce au instituit legile sînt oamenii cei slabi *(astheneis)* și cei mulți.[3]

Xerxes, care a atacat Grecia, și toți cei puternici ca el au procedat astfel conform cu natura dreptului *(katà phýsin tèn tou dikaiou),* adică cu dreptul Naturii. Dar Natura nu cunoaște Dreptul, acesta fiind tocmai o depășire, o restrîngere, o limitare a Naturii ; fiind o cucerire pur umană și care presupune societatea și intelectul. Numai starea de animal rațional a omului a putut să dea naștere Dreptului. Omul este fundamental intelect — *touto málista anthropos*[4] — și ansamblul formelor și tipurilor logice este sistemul, cosmosul primordial uman care a servit ca paradigmă pentru constituirea unui cosmos al valorilor morale, din care, prin limitarea adusă de necesitățile sociale, apare Dreptul, sistemul normelor juridice. „Filozofia, Socrates, spune Callicles, e plăcută, dacă cineva se dedă cu măsură la studiul ei în tinerețe dar dacă întîrzii la ea dincolo de ceea ce se cuvine, ea devine o năpastă pentru oameni. Chiar dacă cineva e bine înzestrat de la natură, dacă filozofează dincolo de tinerețe, fatalmente devine neexperimentat în toate cele care trebuie să fie priceput, dacă vrea să fie un om educat și bine considerat"[5].

---

[1] Platon, *Gorgias* 483 d.
[2] *ibid.*, 432 b e.
[3] *ibid.*, 483 b.
[4] Aristotel, *Eth. Nic.*
[5] Platon, *Gorgias,* 484 c.

E drept, Callicles nu reprezintă opiniile morale ale lui Protagoras, care socotea că oamenii, în virtutea naturii umane, participă la ideea de dreptate.[1] Însă, după nihilismul gnoseologic al lui Gorgias, Sofiștii atacă valorile morale, introducînd relativismul și scepticismul lor în considerarea cosmosului etic.

Eugène Dupréel consideră că teza socratică a virtuții-știință este, în fond, ideea unuia dintre cei mai celebri sofiști, anume Prodicos din Ceos.[2] De altfel, Prodicos se bucura de considerația lui Socrate, însă acesta din urmă nu se putea mulțumi nici cu o bază empirică a valorilor morale, ci el credea că există un univers al valorilor care servește de paradigmă și de măsură faptelor noastre. Din moment ce Socrate a enunțat principiul științei ca universalitate și a considerat virtutea ca o știință, el trebuia să vadă un pericol mortal în relativismul gnoseologico-etic al Sofiștilor.

Dar ostilitatea dintre Sofiști și Socrate se întemeia de asemenea, și mai ales, pe concepțiile lor diferite despre adevăr și știință.

Ce legătură poate fi între doctrina socratică a științei universale și tezele lui Gorgias :

1) nimic nu există ;

2) chiar dacă ar exista ceva, ar fi incognoscibil ;

3) chiar dacă ar fi cognoscibil, ar fi inexprimabil și incomunicabil ?

Sau între protagoreicul ***homo mensura*** și socraticul *horizesthai káthólou ?*

Și, mai ales, ce legătură putea fi între spiritul sofistic, căruia îi plăcea să se plimbe, scînteietor și inventiv, la suprafața lucrurilor, și spiritul socratico-

---

[1] Platon, *Protagoras*, 329 c.
[2] Dupréel, *Les Sophistes*, p. 129.

platonico-aristotelic, căruia îi plăcea să se afunde în natura lucrurilor, să cerceteze esența lor și — *pour ce faire* — să se încordeze conceptual, *Anstrengung des Begriffs* ?

Și totuși, sofistica și filozofia conceptului sînt produse ale aceluiași curent umanist, generat de democrația ateniană, dar oare există inimicii mai crîncene decît cele ale fraților inamici ?

Ca stare și tumură de spirit, sofistica e din toate timpurile și toate locurile. Fiindcă paralogismul și sofismul izvorăsc din tendința de a privi lucrurile nu prin prisma obiectivității, ci din aceea a subiectivității, în sensul de interese și concepții personale, pe care le suprapune interesului general și exigențelor adevărului.

La început, termenul de *Sophistés* a desemnat un om priceput, omul care *știe* (de la rădăcina sap — sapiens), care are abilitate și pricepere. În acest sens, Solon și Pitagora, Homer și Hesiod ca și cîntărețul Thamyros sînt numiți sofiști. De la mijlocul secolului V. î.e.n., sofiști încep să fie numiți profesorii de retorică și de cultură generală și filozofică. Socrate *nu* e profesor, căci un profesor e, prin definiție, un știutor, iar Socrate admite că nu știe nimic, afară de „știu că nu știu" *(oida oti ouk oida)*, afară de știința propriei ignoranțe.

Din contra, sofiștii sînt primii profesori, ba încă profesori remunerați, ceea ce la greci era inadmisibil, după cum, la romani, nu era remunerată calitatea de apărător în fața Justiției.

Dar, pentru a atrage elevii — aceștia se destinau cu precădere activității politice — Sofiștii erau obligați să vină în întîmpinarea dorințelor acestora. De aci importanța retoricii, necesară omului politic, avocatului, conferențiarului. Om politic, avocat sau

conferențiar, aceștia urmăreau *succesul* tezelor lor și succesul în carieră. Ei trebuiau să învețe arta argumentării în folosul propriilor teze, să învețe arta de a prezenta în forme convingătoare *orice teză,* bună sau rea, de a sili raționamentul să siluiască cu dibăcie regulile argumentării corecte. Sofiștii au fost străluciți argumentatori, însă mai puțin argumentatori în vederea obținerii adevărului. Dar ce este adevărul în concepția lor? Nu fără temei s-a observat înrudirea în această problemă capitală, între Sofiști și Pragmatiști. Într-adevăr, după cei din urmă, utilitatea sau succesul este criteriul adevărului. Or, pentru Gorgias, adevărul nici nu există; pentru Protagoras, el este subiectivitate pură, cel puțin în domeniul științelor naturii. Și unii și alții sînt pragmatici, adică pentru ei adevărul se definește prin eficacitate și prin adaptare la acțiune, prin reușita acțiunii. Or, adevărul nu poate fi definit prin succes și eficacitate, ci prin conformitatea intelectului și propoziției la realitate, la *res* : „propozițiile sînt adevărate dacă sînt ca lucrurile".[1] Această adecvare la real este singurul criteriu al adevărului și nu o utilitate, o reușită care poate fi și întîmplătoare, așa cum întîmplător e obținută o concluzie adevărată din premise false. Problema *cum* constatăm adecvarea e una diferită de problema definiției adevărului. Practica poate, firește, *constata* adevărul, dar nu-i poate indica și constitui *esența,* care e *adecvare* (homoeosis). Pornind de la acest punct de vedere asupra adevărului, Sofiștii construiau sofisme, care produceau impresia adevărului, fără a fi adevărate. „Într-adevăr, spune Aristotel, deoarece nu e posibil de a aduce lucrurile însăși în cadrul discuției și deoarece ne folosim de nume

[1] Aristotel, *De Interpr.* 9, 19 a 32.

ca de niște simboluri în locul lucrurilor, socotim că ceea ce se întîmplă în cuvinte se întîmplă și în lucruri, așa precum în pietricelele unor calculatori. Or, nu e aceeași situație : căci cuvintele sînt limitate numericește, ca și mulțimea conceptelor, iar lucrurile sînt infinite"[1]

Așa se face că mai multe lucruri sînt desemnate de același concept și de același cuvînt. Astfel, cei neexperimentați în valoarea cuvintelor fac raționamente false, fie cînd discută ei înșiși, fie cînd ascultă pe alții.[2]

Astfel, Sofiștii comiteau sofismul *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter.* Și invers : dacă neființa este obiect de opinie, neființa *este* (adică : există). Se trece astfel abuziv de la sensul copulativ al lui *este* la sensul existențial, de la sensul relativ (e obiect de opinie) la sensul absolut (există).

Este o *fallacia* pe care mulți o comit, conștient sau inconștient, în viața de toate zilele sau chiar în activitatea științifico-filozofică. E un paralogism și un sofism frecvent. Argumentul ontologic al lui Anselm-Descartes-Hegel, ridiculizat de Kant, e o astfel de *fallacia,* deoarece trece nejustificat de la existența ideală la existența reală : deosebirea e enormă. Într-adevăr, una e cînd spui „sirena e o ființă mitologică" (existența ideală și imaginară) și alta e cînd spui „sirena *este*" (în mod absolut, simpliciter — în existența reală).

Un sofism frecvent utilizat de Sofiști — dar și de micii sofiști din toate timpurile — este petițiunea de principiu, care constă în nedemonstrarea subiectului.[3] *(en tó mè apodeiknynai).* Abuzul constă în

[1] Aristotel, *De Soph. elenchis,* 165 a b.
[2] *Ibid.,* 165 a 15.
[3] Aristotel, *Anal. Pr.* II, 16.

faptul că iei ca acordat și demonstrat exact teza pe care vrei s-o demonstrezi ; de aceea, Aristotel face **din petiția de principiu o speță a non-demonstrării.**

Sofismul accidentului constă în admiterea că un atribut aparține în mod egal unui lucru și accidentelor sale. Într-adevăr, un lucru are mai multe accidente, dar nu e necesar ca toate aceleași atribute să aparțină tuturor predicatelor unui lucru, ca și subiectului. Sofiștii construiau următorul raționament falacios : Dacă Coriscus e diferit de om (în general), Coriscus e diferit de sine însuși, deoarece Coriscus este om.

În ce constă sofismul acesta ? „Om" e un termen universal, iar „Coriscus" un termen singular. Pe drept cuvînt, Sofistul distinge universalitatea de singularitate. În speță, singularul Coriscus este altul *(héteros)* decît universalul „om"[1]. Coriscus este altceva decît *omul,* tocmai pentru că e un singular concret, ***tóde ti,*** **și nu e o substanță secundă, un *totum attributivum,*** un predicat comun. Coriscus se opune universalității *om* în calitatea sa de singularitate, dar totodată se integrează în universalitatea om, întrucît un singular este ce este numai prin participarea sa, prin înrădăcinarea sa într-o universalitate (om). Coriscus e punctul de întîlnire a acestei dialectici în dublu sens a universalului și singularului. Coriscus este deci un singular cu un tip specific de structură și definindu-se **prin acest tip** structural. El este omogen și nu eterogen universalului. **În Coriscus universalul face corp cu singularul și, prin urmare, Coriscus nu e *altul* decît *omul în sine,*** deoarece omul în sine nu există decît realizîndu-se în *toți* oamenii, ca un *totum attributivum* care se

[1] A. Joja, *Logos și Ethos,* p. 67.

atribuie și se distribuie. Nefiind altul decît omul, Coriscus nu poate fi diferit de sine însuși, deci raționamentul *nu* conchide, ci *pare* numai a conchide — e deci un sofism.

Cum se vede, Sofiștii — și sofiștii mulți și mărunți — în locul constanței și preciziunii noțiunilor introduc variabilitatea și vîscozitatea lor, utilizează intenționat greșit poziția termenilor, în propoziție, folosesc abuziv ceea ce Scolasticii numeau supoziția termenilor, deoarece chiar cînd termenul are o singură semnificație, el poate suplini sau ține locul *(supponit pro)* mai multor *lucruri.* Sofiștii — și sofiștii mici din toate timpurile — schimbă arbitrar criteriile, schimbă principiile, adaptîndu-le la cazul particular în chestiune și nu raportează cazul la principiu. Sofiștii confundă și intervertesc astfel particularul și universalul, supun normele logice și morale intereselor lor personale și de moment, declară alb ceea ce e negru și invers, în fine introduc o dezordine totală în universul logic și în cel etic. Același om, în raport cu o faptă blamabilă, găsește că sancțiunea trebuie aplicată lui X, dar nu lui Y, care îi e prieten sau rudă. Îi cunoașteți și-i întîlniți pe stradă, în tramvai, în cafenele, dar și în școli superioare și institute filozofice. Aceeași infracțiune la normele dreptului internațional e considerată justificată, după cum e vorba de prietenul nostru sau de altul. Pentru același act, judecata e foarte diferită nu numai de la X la Y, dar chiar la X în momente și împrejurări diferite.

Evident, în asemenea circumstanțe, se volatilizează noțiunile morale, precum și morala inteligenței, care e pasiunea pentru adevăr, această valoare supremă a lui *homo sapiens.*

Cu toate meritele lor incontestabile, Sofiştii greci reprezentau totuşi un pericol pentru norma etică şi cea logică, pentru *ethos* şi *logos*.

Într-adevăr, sofistul Lycophron ajunsese să nege însăşi posibilitatea predicaţiei, deci a gîndirii. După părerea lui, nu poţi să spui „omul e bun", ci numai „omul e **om" şi „bun** e **bun", adică simple tautologii** care împiedică funcţionarea gîndirii. Nu se mai putea înţelege cum omul, care e o unitate, are o pluralitate de atribute. Gîndirea ameninţa să ajungă într-o înfundătură.

Lycophron suprima însuşi cuvîntul *este*[1], cuvîntul care, adăugat unui alt termen, generează adevărul sau minciuna, cuvîntul prin care adevărul sau falsul îşi fac apariţia în lumea noastră umană[2].

Alţii, ne spune Aristotel, schimbau forma *(metarhytmýzo)* **expunerii, zicînd că omul *nu e* alb, ci *a albit***, că nu *e în mers,* ci că *merge,* deoarece ei credeau că adăugarea lui *este* face ca *unul* să fie multiplu *(pollà einai tò hén).* Ei nu puteau înţelege că omul, de exemplu, e o unitate de multiple atribute, că substanţa stă — sub (sub-stat) pluralitatea atributelor sale, pluralitate care nu face din el o multiplicitate contradictorie sau cel puţin disparată ci, din contra, o unitate.

Substanţa primă este subiectul despre care se afirmă sau se neagă diverse predicate şi care nu e ea însăşi predicatul nici unui subiect. „Dacă substanţele prime n-ar exista, ar fi imposibil ca ceva **din celelalte lucruri să existe".[3] Celelalte, adică** diferitele însuşiri care constituie un obiect, de exemplu omul, nu pot subsista decît în substanţă, aceasta

[1] Aristotel, *Phys.* I 2, 185 b 25.
[2] *Ibid.*
[3] Aristotel, *Categ.* 5, 2 b 5.

apărînd astfel ca susținătoarea și unificatoarea însușirilor diverse, unitatea fiind astfel multiplă, însă nu ca o colecție de multiple, ci ca o pură și indisolubilă unitate.

Contra susținătorilor unor false subtilități, contra unor astfel de atomizatori ai unității substanțiale a lucrurilor și a gîndirii — Socrate, filozof al Conceptului, adică al unității și stabilității, nu putea să nu reacționeze, antrenînd în această luptă pe discipolul său direct, Platon, ca și pe cel indirect, Aristotel.

Întemeind filozofia Conceptului, Logos, noēma, Socrate a scos gîndirea din înfundătura în care o adusese relativismul și sensualismul protagoreic, nihilismul gorgian și, în general, gustul sofistic pentru simpla dexteritate intelectuală care, uneori, degenera în jonglerie verbală.

Sofistica promova o imoralitate a gîndirii logice, deoarece moralitatea gîndirii logice este căutarea dezinteresată, dar entuziastă și neobosită, a adevărului. Însă Sofiștii nu căutau adevărul, ci succesul, utilitatea de moment.

Prelungită în ultimele sale consecințe, sofistica însemna regnul ininteligibilității : „Dar dacă toți sînt deopotrivă în eroare și în adevăr, nu poate fi vorba pentru o ființă în această stare nici de a vorbi, nici de a spune ceva inteligibil, căci simultan spune și nu spune ceva. Dacă nu face nici o judecată sau, mai degrabă, dacă indiferent gîndește sau nu gîndește, în ce va fi deosebită de plante ?“[1].

Sofiștii și eristicii se complăceau în paradoxe sclipitoare *pour épater le bourgeois*. Ei încălcau cu premeditare regulile corectei raționări, substituindu-le o artă a inducerii în eroare prin propria contrazicere *(enantiopiologiké)*, care aparține mimeticii, iar prin

[1] Aristotel, *Metaph.* IV, 1008 b 8.

genul imaginativ aparține artei de a crea imagini goale, pure iluzii *(eidolopiologiké)*.

Aceasta e o producție (poesis) care se exercită în domeniul cuvintelor și discursurilor, nu însă pentru a produce adevărul, ci pentru a-l înlocui cu tururi de forță, cu scamatorii.[1]

E regretabil că, după multe secole, un filozof de geniu ca Hegel a asimilat pe Socrate cu Sofiștii, a făcut elogiul fără rezerve al Sofiștilor, și după ce el însuși a declarat — în pur spirit sofistic — că principiile logice nu sînt adevărate legi ale gîndirii, ci numai legi ale intelectului abstract.[2]

Dar în afara acestor legi ale intelectului abstract este imposibil de imaginat existența gîndirii. Suprimate legile gîndirii, gîndirea se volatilizează, își pierde contururile precise, definite, se prăvălește în fluxul senzațiilor proprii ființelor subumane.

Lupta lui Socrate contra Sofiștilor este lupta unui om care, primul, a conceput știința ca avînd drept obiect universalul, realizat în concept și definiții. Or, universalul este prin sine necesar, fiindcă aparține cu necesitate indivizilor unei clase, și este deci esențial, fiindcă intră cu necesitate în esența unui individ și a clasei căreia îi aparține acesta. Universal — necesar — esențial sînt cele trei ipostaze ale unei unități. De aceea, știința e universală, se exprimă prin propoziții necesare, care revelă esența lucrurilor. Într-adevăr, Socrate cerceta „ce este fiecare din ființe"[3], căuta adică esența lor. Desigur, Socrate n-a reușit să determine conținutul științei, ci numai cadrul sau forma ei.[4].

---

[1] Platon, *Sofistul*, 268 c-d.

[2] Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, par. 115.

[3] Xenofon, *Memorabilele*, IV, VI, 1.

Brochard, *Etudes de philosophie...* p. 37.

Dar aceasta e o cucerire enormă, prometeică, și care contrazice net opinia lui Protagoras despre cunoaștere și știință. Într-adevăr, pe cînd Protagoras, prin caracterizarea cunoașterii ca subiectivă, individuală, nega conceptul de știință — Socrate, prin recunoașterea esenței lucrurilor, de o parte, a universalității și obiectivității cunoașterii, de altă parte, făcea posibilă știința.

În *Theaitetos*, Socrate e de acord cu definiția științei ca părere adevărată, împreună cu rațiunea sa de a fi : ***metà logou alethè dóxan epistémen einai.***[1]

Metà lógou : cu rațiunea, cu temeiul său, căci părerea adevărată, însă fără întemeiere, e în afara științei, *alogos ektòs epistémes.*

Știința înseamnă întemeiere, deoarece trebuie să cunoști temeiul, rațiunea, cauza pentru care lucrul este așa cum este și nu altfel. Iar temeiul unui lucru singular stă în rataşarea sa la universal : *existentia est singularium, scientia est de universalibus.*

Universalitatea și temeiul (rațiunea) — iată criteriile științei, pe care Socrate le opunea singularității oscilante a părerii, dóxa, *homo-mensura.*

Viața și moartea lui Socrate au fost un suprem act de credință în valoarea **științei și în perenitatea** normelor morale.

Iată de ce el este un erou al Rațiunii, *Lógos.*

---

[1] Platon, *Theaitetos*, 201 c.

IV.
Logos și Ethos

La prima vedere, nimic nu e mai străin de logică decît morala. Un logician contemporan, Rudolf Carnap, scrie textual în această privință : *„În logică, nu există morală"*. Fiecare are libertatea să construiască propria sa logică, adică propria sa formă de limbă, așa cum dorește. Tot ce se cere de la el este ca, dacă vrea s-o discute, să stabilească clar metodele sale, să dea reguli sintactice în locul argumentelor filozofice.

Această observație e exactă pentru *sistemele logice* și *logoide,* care pot fi multiple și convențional construite, dar nu e exactă pentru logica înțeleasă ca știință demonstrativă, a raționamentului demonstrativ, a cărui finalitate e adevărul. Se știe că *Analiticele Prime,* operă de logică pur formală, sînt construite în vederea *Analiticelor Secunde,* adică a științei și demonstrației, deci a adevărului.

În *Studii de Logică II,* am încercat să dovedesc adevărul maximei *veritas est in mente, sed supra ens fundatur,* adevărul este în mintea noastră, dar el se întemeiază pe realitatea însăși. S-a spus că logica simbolică e *daseinsfrei,* liberă de orice existență, că este dezlegată de orice legătură cu realitatea, că

e deci strict formală și că are în sine însăși propria finalitate. Da, logica simbolică — congruență a matematicii și a logicii — poate fi liberă față de existență, pentru că logica formală aristotelică nu e liberă față de realitate, din care a emers printr-o îndelungată evoluție, pentru a ne face posibilă cunoașterea acestei realități, în care trăim și din care noi înșine am emers printr-un proces calculabil în milioane de ani.

Propria noastră emergență nu a fost întîmplătoare, ci a fost înscrisă în mecanismele elementare ale universului, a fost înscrisă ca o finalitate inconștientă în atomi, molecule și celule organice, a fost o potențialitate care trebuie realizată, pentru ca natura să ajungă astfel la conștiința de sine.

În celebrul capitol 19 din *Analiticele Secunde II*, Aristotel a descris procesul constituirii logosului prin apariția sensibilității și prin oprirea și fixarea senzațiilor — *moné tou aisthématos* — la unele animale superioare. Repetiția și persistența senzațiilor a dat naștere memoriei și experienței, iar acestea au creat, astfel, condițiile apariției universalului și conceptului.

Apariția universalului, care nu mai e, ca senzația *hic et nunc* ci *semper et ubique*, a fost o gigantică revoluție în istoria cosmosului. Omul s-a sustras fluxului sensorial neîntrerupt curgător al celorlalte animale, s-a oprit și a concentrat acest flux în imagini stabile, în concepte universale.

Apariția universalului n-a fost numai o revoluție logică, ci și una morală. Într-adevăr, prin apariția universalului, în univers s-a introdus dimensiunea *libertății*, căci prin universal omul domină fluxul senzațiilor, deschizînd astfel drumul stăpînirii naturii înconjurătoare ; cît și a propriei sale naturi.

Apariția universalului, are, astfel, o îndoită semnificație : *logică și antropologică — etică.*

Logosul s-a născut din necesitatea unor ființe de a cunoaște natura, deținătoare a posibilităților de existență. Logica e deci o creație a vieții, cu menirea de a ajuta viața. Logica a fost definită ca instrument al științei, dar ea ipso facto e un instrument al vieții, menit să adapteze gîndirea noastră la condițiile realității.

Or, pentru ca să fie un instrument al vieții și cunoașterii naturii, era necesar ca între formele și schemele logice, de-o parte, și structurile realității, de altă parte, să existe un anumit consens, un anumit izomorfism. Firește, un consens cu forme specifice, deoarece schemele logice nu înregistrează fotografic realul, ci *interpretativ,* reproducîndu-i structurile intime.

Pictorul, spunea Leonardo da Vinci, trebuie să se transpună în mintea naturii, *transmuttarsi nella propria mente di natura.* Nu reproducînd ceea ce e fugitiv și neesențial, ci ceea ce e universal și esențial. Cu atît mai mult omul de știință și logicianul trebuie să caute esențialul. Schemele logice sînt *interpretative,* însă *interpretarea* trebuie să redea *esența* lucrurilor, nu s-o ascundă.

„Propozițiile, spune Aristotel, sînt deopotrivă adevărate, dacă sînt ca lucrurile" — adică dacă reproduc adevărul, esența, natura reală a lucrurilor. Instrumentul care s-a făurit pentru cunoașterea naturii trebuie să poarte întipăriturile ontologice. Altfel cum ar fi fost eficace, cum ar fi revelat adevărul ? Adevărul e morala logicii. Logica e știința condițiilor adevărului, a condițiilor sale de inteligibilitate. Logica e știința condițiilor de inteligibilitate, fiindcă e știința universalului, iar universalul logic e eficient explicativ, fiindcă e exprimarea, în forme specifice, a universalului ontologic. Dar, pe cînd universalul ontologic e distribuit prin repetiția milioa-

nelor și milioanelor de fenomene singulare, universalul logic e o unitate noetică pură și concentrată, e în același timp *obiectivitate și idealitate*, e adică, într-un sens, mai autentic decît universalul ontologic.

Universalul logic se înfățișează ca o ordine, ca un ansamblu de structuri între care se stabilesc raporturi de coordonare și subordonare. El reprezintă un triumf asupra aparentei dezordini fenomenale și, în tot cazul, un triumf asupra dezordinii senzoriale.

Prin subordonarea sa la condițiile adevărului, universul logic se supune unei *norme*: aceea de a exprima adecvat realitatea obiectivă. De aceea logica e o știință normativă, adică o știință care fixează normele gîndirii corecte și juste, corecte *vi formae*, juste *vi materiae*. Firește, logica se ocupă numai de formele raționale, dar ea avertizează că numai conținutul just al deservațiilor empirice, turnat în formele corecte, garantează exprimarea adevărului asupra fenomenelor.

Trebuie să respecți regulile definiției ca să obții o definiție justă. Trebuie să respecți regulile silogistice ca să gîndești corect. Trebuie să respecți regulile supoziției, căci altminteri riști să treci, de exemplu, de la existența reală la existența ideală în mod ilegitim, așa cum face argumentul ontologic, susținut de Anselm, de Descartes și Hegel, dar contestat de Kant și de logicienii neotomiști. Iată cum, pentru că nu au respectat normele logice, în speță aci cele ale supoziției, mari filozofi au argumentat inconsistent și eronat.

Trebuie să respecți normele logice, deoarece altminteri riști să argumentezi sofistic, ca astronomul James Jeans, care spune : matematica e de natură mentală ; fizica se exprimă prin matematică, deci *lumea* fizică e de natură mentală. Din întrebuințarea

necesară a aparatului matematic, Jeans trage concluzia că, deoarece aparatul matematic exprimă realitatea, e necesar ca realitatea să fie de același gen cu cunoașterea matematică, adică mentală. E o petiție de principiu, întrucît nu se discerne identicul de diferit, *știința* fizicii de *lumea* fizică. O încălcare a normelor supoziției. Fiind știința gîndirii corecte, în mod firesc logica e știința normativă : corectitudinea e normă.

Această normativitate constituie o trăsătură de unire a logicii cu morala. Nu pretind că logicul a determinat direct și exclusiv eticul. În primul rînd, logicul nu are caracter social, așa cum credeau Durkheim, Lévy-Bruhl și Goblot, pe cînd eticul are un caracter social. Se poate imagina un exemplar unic existent : în acest caz, nu vor exista norme morale, dar normele logice ar putea exista, deoarece logicul e raportul dintre individ și lumea obiectivă. Și acest raport s-ar menține chiar în ipoteza unei existențe unice, pe cînd morala e raportul dintre indivizi în societate. Firește, gîndirea logică nu s-a putut naște decît în *societate,* dar ea reflectă nu structuri sociale, ci, prin intermediul socialului, *structuri ontologice,* nu sociologice. În schimb, valorile morale, care s-au născut în societate, reflectă raporturi și structuri sociale, nu ontologice.

Eticul s-a născut prin confluența unor împrejurări diferite. Omul, animal social, pentru a-și satisface nevoile de existență, a trebuit să se angajeze în acțiune, în praxis. El a trebuit, astfel, să stabilească norme de convietuire cu ceilalți oameni. Nu e mai puțin adevărat că, în formarea moralității, un rol paradigmatic a trebuit să-l joace normativitatea logică.

Într-adevăr, logosul propunea o ordine logică, căreia cu greu i se putea sustrage omul.

Omul, spune Aristotel, e în principal intelect. El n-a început să existe ca atare, ca om, animal raţional, decît atunci cînd, din fluxul senzaţiilor, percepţiilor şi imaginilor confuze s-a degajat raţiunea, adică facultatea de a substitui conceptele acestor imagini globale şi confuze, de a privi lucrurile nu sub aspectul singularităţii, ci sub acela al universalităţii.

Pînă la apariţia universalului în mintea sa, n-au existat în om nici principii etice, cărora el să fie obligat să subordone faptele sale. Apariţia universalului a transformat hominianul în om, animal logic, adică animal care gîndeşte şi vorbeşte. Căci cuvîntul şi gîndul sînt indisociabile, sînt o unitate a semnificantului şi semnificatului, a vorbei şi a ceea ce e vorbit, a conceptului verbal şi a celui mental. Semnificant şi semnificat pot fi disociate *sola cogitatione.*

Dar limbajul articulat a uşurat nu numai comunicarea gîndurilor, ci şi a afectelor, a atitudinilor, exprimînd simpatia, mila, solidaritatea, într-un cuvînt a raporturilor sentimentale şi etice, a ethos-ului.

Universul logic uman a propus omului în *statu nascendi* un model de ordine, de organizare a gîndurilor şi, prin aceasta, logicul a putut avea o certă înrîurire asupra formării eticului. Ordinea logică era, finalmente incompatibilă cu o dezordine etică. Deoarece omul este în mod fundamental raţiune, aceasta introduce în toate activităţile umane o înclinaţie la precumpănirea universalului faţă de particular, deci o inteligibilitate şi o ordine. Astfel, raţionalitatea a favorizat crearea universului normelor morale.

Firește, nu raţiunea a creat direct universul valorilor morale, căci raţiunea e normativă, iar norma ei e adevărul, pe cînd norma etică e binele. Factori diverşi au contribuit la suscitarea valorilor morale,

dar între aceşti factori raţiunea ocupă un loc important. În primul rînd, valorile morale n-ar fi putut apare decît pe fondul — esenţial uman — al raţionalităţii.

Noi nu sîntem însă numai raţionalitate, ci această raţionalitate e imersă în pasionalitate şi instinctualitate, ambele necesare existenţei noastre.

Omul e, în mod definitoriu, logos, dar acest logos însuşi a emers din *aisthesis*, din senzaţie, iar senzaţia presupune sensibililul, adică corporalul.

„Căci, zice Stagiritul, sensibilul pare a fi anterior senzaţiei. Într-adevăr, suprimarea sensibilului suprimă senzaţia, dar suprimarea senzaţiei nu suprimă sensibilul, căci senzaţiile sînt în legătură cu un corp şi într-un corp".

Oamenii au conceput, de-a lungul timpurilor, în mod felurit, raporturile intersubiective şi, aş spune, cele intrasubiective.

Pasiunea este necesară omului, deoarece fără pasiune n-ar exista nici cercetarea adevărului.

Spinoza cere filozofului şi omului de ştiinţă să nu rîdă, să nu plîngă, să nu deteste, ci să înţeleagă : *non ridere, non flere, nec detestari, sed intelligere.*

Desigur, funcţia inteligenţei e să înţeleagă şi, pentru aceasta, ea trebuie să înlăture pasionalitatea, prejudecăţile, preferinţele. Dar, pentru a înţelege fără părtinire şi prejudecată, inteligenţa trebuie să fie animată de o pasiune supremă : de dragostea de adevăr. Or, dragostea de adevăr e o valoare morală.

„Spiritul ştiinţific, spune Goblot, e deci făcut din calităţi extra-intelectuale, mai cu seamă din calităţi morale. Prima în importanţă e dragostea de adevăr. Mediocritatea intelectuală nu e adesea decît o promptă resemnare la ignoranţă. Ne e teamă de efort ; preferăm să nu ştim decît să căutăm să ştim,

să nu înțelegem, decît să căutăm să știm, să nu înțelegem, decît să căutăm a ști. Fugim de efortul intelectual, în loc să ne găsim în el bucuria".

După Goblot, *sinceritatea intelectuală* se distinge de dragostea de adevăr. Cutare se acomodează cu ignoranța prin lene spirituală, cutare acceptă eroarea pentru că nu înțelege valoarea de neprețuit a adevărului. Unul e lipsit de curaj, al doilea de onestitate.

Iată cum rațiunea, definitorie pentru om și care a produs primul model, care a servit ca model eticului, are la rîndul său nevoie de valorile etice, pentru a se realiza în toată plenitudinea ei, pentru propriul său exercițiu integral.

Dragostea de adevăr e motor al cercetării științifice, e un stimulent, indispensabil al științei. Dragostea de adevăr determină pe filozof și pe savant să-și consacre timpul și efortul pentru cercetarea și descoperirea cauzelor fenomenelor și să-și găsească fericirea în această cercetare. *Felix qui potuit rerum cognoscere causas* — fericit cel ce a putut să cunoască cauzele lucrurilor, spune poetul.

Iar marele matematician Henri Poincaré descrie astfel pasiunea pură care, deși inițial provine din utilitatea practică, însuflețește pe savant și se transformă într-o intensă satisfacție estetică :

„Savantul nu cercetează natura fiindcă aceasta e util, ci fiindcă îi face plăcere și îi face plăcere fiindcă e frumoasă. Nu vorbesc, bineînțeles, despre această frumusețe a calităților și aparențelor — nu fiindcă nu m-aș interesa de ea, dimpotrivă — dar ea nu are nimic de-a face cu frumusețea mai intimă, care vine din ordinea armonioasă a părților și pe care o inteligență pură o poate înțelege... Și iată pentru ce savantul se condamnă la lungi și penibile eforturi".

Dacă universul logic a propulsat universul moral, la rîndul lor valorile morale sînt indispensabile activității și progresului intelectual. Însăși căutarea ade-

vărului — valoare supremă a omului, prin definiție animal rațional — însăși căutarea adevărului n-ar fi realizabilă fără cooperarea valorilor morale, care călăuzesc rațiunea, spre adevăr și nu spre contrariul lui, spre *alétheia* și nu spre *pseudos*, și nici spre o reprobabilă indiferență sau confuzie între adevăr și minciună.

Fără cooperarea valorilor morale, raționamentul poate evolua în sofistică, ce ține deopotrivă de încălcarea regulilor logice și morale. Căci sofismul e, în același timp, o infracțiune la regulile gîndirii corecte și juste, dar și o infracțiune la regulile morale, întrucît izvorește din dorința de a induce în eroare, de a înșela pe ceilalți.

„Sofistica, spune Aristotel, este o înțelepciune aparentă, dar nu reală, iar sofistul — un negustor care trage profit din înțelepciunea aparentă, nu reală".[1]

Sofistul e considerat ca un om de afaceri, *chrematestés* care, pentru a-și satisface interesele și a-și face faimă, vrea să pară înțelept fără a căuta să fie.

Socrate, Platon și Aristotel au dus o luptă necurmată contra Sofiștilor care, deși au adus servicii notabile filozofiei, conțineau în germen pericolul falsificării gîndirii.

Dar dacă filozofia Conceptului a combătut cu atîta ardoare pe marii Sofiști, cu cîtă convingere trebuie noi să combatem pe minusculii sofiști care, în epistemologia științelor tehnice, pun laolaltă elementele incompatibile între ele; disjecta corporis membra. Sau pe cei care cred că pot ascunde propria lipsă de originalitate și care, străini de spiritul aristotelismului, se pretind urmași ai tradițiilor aristotelice românești, deși s-au îndeletnicit întotdeauna cu popularizarea pozitivismului logic.

---

[1] *De Soph. elenchis*, 165 a 21.

Dacă universul logic a propulsat universul etic, valorile morale nu sînt mai puțin necesare funcționării normale a vieții intelectuale. Funcția acesteia din urmă e de a înregistra și explica exact realitatea obiectivă, pe care nu o putem domina decît cunoscînd-o și supunîndu-ne legilor ei : *naturae non imperatur nisi parendo, id est intelligendo.*

Dar buna funcționare a inteligenței poate fi întunecată de cauze extraintelectuale : interesul personal, prejudecata, părtinirea, orgoliul, incapacitatea de a renunța la părerile infirmate de experiență, lipsa de voință, lipsa de curaj în apărarea ideilor noi, incomoditatea și neplăcerile ce pot rezulta din îmbrățișarea unor idei noi și îndrăznețe etc.

Stimulată de *pasiunea adevărului,* inteligența, în exercitarea funcției proprii, trebuie să facă efortul de a înțelege și *judeca fără pasiune,* îndepărtînd toate cauzele care pot perturba activitatea ei specifică. Mișcată de patosul adevărului, inteligența trebuie să îndepărteze, în actul său specific, orice patos, pentru a fi, pe cît e cu putință, inteligență pură, nealterată de factori externi, călăuzită numai de suprema valoare umană : adevărul.

Adevărul e, în sine, greu de descoperit. Heraclit spunea că naturii îi place să se ascundă, iar Democrit afirma că adevărul e la fund. Natura intimă, esența lucrurilor e adeseori mascată de fenomene de suprafață, amăgitoare. Adevărul e adesea ascuns și nu-l poți găsi decît după ce ai dat la o parte aparențele și ai coborît în adîncimea în care sălășluiește.

Au trecut multe secole pînă cînd Copernic a îndepărtat aparențele geometrice ale sistemului ptolemeic, pentru a instaura în locul lui heliocentrismul. Revoluția copernicană a fost nu numai o genială

descoperire științifică, ci și un mare act de curaj de a înfrunta opreliștile medievale, iar acest curaj venea din *animus liber* al marelui savant.

Galileu a luptat cu dîrzenie pentru descoperirile sale epocale, iar după ce Bellarmino l-a condamnat le renegare, bătrîn și zdrobit, el a adus totuși omagiul său adevărului : *e pur si muove.* Pentru multe altele, acestea sînt două exemple strălucite de pătrundere intelectuală, de descoperire a adevărului care stă la fund, dar și de neînfrînt curaj moral.

Logos și Ethos se susțin reciproc în istoria științei. Logosul fără Ethos riscă să lîncezească, să nu afle forța necesară pentru a înfrînge inerția, lenea, nesinceritatea, iar Ethosul fără Logos e orb și se împotmolește în banalitate sau exagerări neomenești.

Filozofia e o nobilă îndeletnicire. Platon o numește „muzica supremă", adică suprema ocupație a Muzelor protectoare ale artelor și științelor. Omenirea filozofează de milenii și va continua să filozofeze, fiindcă omul simte o nevoie imperioasă de delectarea pe care i-o procură exercițiul dezinteresat al gîndirii sale ; fiindcă omul nu se poate sustrage nevoii de a descifra sensul și structura Ființei, precum și rostul și destinul nostru în lumea mică a pămîntului și în lumea mare a universului.

Celebrul fizician Erwin Schrödinger citează cuvintele lui Plotinos : hemeis dé, tines dè hemeis ? și noi, cine sîntem noi în definitiv ? Și Schrödinger continuă : „Trebuie s-o spunem, deși asta pare limpede și evident : cunoașterea izolată pe care o deține un grup de specialiști într-un cîmp îngust, n-are în ea însăși nici un fel de valoare ; ea n-are valoare decît în sinteza care le unește cu tot restul cunoașterii și numai în măsura în care contribuie în mod real, în această sinteză, să răspundă la întrebarea : tines dè hemeis ? (cine sîntem noi ?).

Filozofia are sarcina de a ne da cunoașterea integralității și deci a esențialității Ființei, locul nostru în această integralitate și, prin urmare, propriul nostru rost și propria noastră esență :

Vom fixa astfel originile noastre, evoluția și rostul nostru și vom deslușì liniile dezvoltării noastre viitoare în univers și în societate.

Filozofia e, în același timp, *retrospectivă* și *prospectivă, extrospectivă* și *introspectivă,* privește înapoi și înainte, în afara și înlăuntrul nostru, e sinteza obiectivului și subiectivului ; este cunoaștere și înțelepciune, epistéme și phrónesis.

Ea este vrednică să suscite pasiunea dumneavoastră, tineri filozofi, entuziasmul dumneavoastră creator și antidogmatic.

V.
Logos și Paideia

La început, p a i d e i a a însemnat educarea și formarea copiilor, páides. Mai tîrziu, sub influența Sofiștilor, *paideia* a desemnat mai ales formarea, educarea și instruirea tineretului. Grecii, observă Werner Jaeger, au înțeles că și adultul poate beneficia de educație, întrucît, indicînd inițial o metodă educativă formală, *paideia* a cuprins ulterior însăși latura obiectivă, conținutul educației, universul intelectual și spiritul dezvăluit de ea.

Deși foarte diferiți între ei, Sofiștii aveau în comun credința în eficiența educației în general, în puterea educativă a retoricii în particular.

Idealul comun al Sofiștilor era înfățișat prin formula *tò eu légein,* a vorbi bine, corect, frumos.

Dar a vorbi corect, *eu légein,* nu înseamnă, cum păreau a crede Sofiștii, numai respectarea exigențelor *externe* ale limbajului, pentru ca, prin forța lui persuasivă, să captezi adeziunea auditoriului.

A vorbi corect și frumos înseamnă a respecta legile *interne* ale limbajului, a nu disocia artificial limba de conținutul său noematic ; înseamnă a cu-

prinde dintr-o singură privire identicul și diferitul, adică unitatea limbii și gîndirii, unitate disociabilă numai *sola cogitatione*. Înseamnă a nu acorda autonomie și normativitate limbajului, așa cum procedau Sofiștii, nominaliștii medievali sau neopozitiviștii moderni.

A vorbi bine înseamnă a te conforma esenței limbajului, care este indisociabil de gîndire și, prin urmare, este menit să contribuie efectiv la constituirea, precizarea și vehicularea exactă a gîndirii, făcînd-o astfel consistentă și comunicabilă.

Noi nu cunoaștem gîndire afonă, după cum nu cunoaștem limbaj nesemantic.

Vorbirea corectă, *eu légein,* este — și trebuie să fie — egală cu gîndirea corectă, *eu noein,* deoarece numai în temeiul acestei identități (concrete, nu abstracte, deoarece include *idem et diversum)* își îndeplinește limbajul funcția sa : vehicularea conceptelor, a căror condiție sine qua non este.

Căci *logos* înseamnă atît cuvînt cît și gîndire, semnificant și semnificat, *verbum oratio* și *verbum ratio.*

Logos este vorbirea, limba, dar și facultatea de a raționa, precum și produsele acesteia cu statut de idealitate obiectivă : concepte, definiții, judecăți și raționamente.

Logos desemnează, la Aristotel, și raportul matematic, *ratio mathematica.* La Heraclit, *logos* se dedublează în logos — cuvînt și rațiune subiectivă, precum și în logos obiectiv, adică ansamblul structurilor fundamentale, care formează însăși rațiunea universului.

Prin urmare, limbajul apare ca legat indisolubil de gîndirea, pe care o încheagă și o transportă și, în consecință, cu însăși rațiunea obiectivă, ontologică,

astfel încît Ludwig Wittgenstein a putut să spună : *„limitele limbajului meu* semnifică limitele propriei mele lumi". Și : „faptele în spațiul logic constituie lumea".

Aceasta înseamnă că logica transcrie *interpretativ* structurile fundamentale ale lumii, că logica este un tablou al lumii, constituind astfel un fel de spațiu logic, în care noi percepem lumea și care, grosso modo, e spațiul în care se mișcă lumea însăși. În ce privește limbajul, el exprimă această logică și, în consecință, limitele limbajului indică limitele gîndirii și lumii mele.

Acest aspect al filozofiei lui Wittgenstein a fost criticat de pozitiviștii logici, care atribuie limbajului un rost de convenționalitate și un rol de normativitate a gîndirii.

Concepția Sofiștilor despre retorică a fost vehement combătută de Socrate, care a introdus definițiile universale și raționamentele inductive ca mijloc de cunoaștere științifică a valorilor morale, parte integrantă a educației.

Platon și Aristotel au pus în lumină instabilitatea și inconsistența gîndirii sofistice, care — în ultimă instanță, ruinează gîndirea, face imposibilă predicația, demonstrația și știința, al cărei obiect e necesarul și universalul.

Sofistica e un fenomen social și uman din toate timpurile și din toate locurile. Sofismele și paralogismele izvorăsc adeseori din imperfecțiile, mai exact din folosirea imperfectă și abuzivă a limbajului, din disocierea limbii de gîndire, din falsificarea naturii limbajului.

Omonimia, amfibolia, compunerea, accentul și forma expresiei sînt sofisme *secundum dictionem.* Iată un exemplu de omonimie izvorîtă din dublul

sens al termenului „a trebui" : lucrurile rele sînt bune, căci lucrurile care *trebuie* să fie sînt, prin definiție bune : trebuie să fie pentru că sînt bune. Dar *eo ipso* lucrurile rele sînt bune, deoarece cel puțin unele dintre ele *trebuie* să fie, adică sînt inevitabile.

În acest exemplu, sofistul identifică două sensuri diferite ale cuvîntului „trebuie" : sensul de necesitate, de inevitabil, și cel de obligație morală. Unele rele sînt inevitabile, de exemplu omul *trebuie* să moară, e o necesitate și o lege biologică, dar același om *trebuie* să fie corect în relațiile cu semenii săi, aceasta e o necesitate morală. Posibilitatea sofismului decurge din polisemie. Distingerea precisă a sensurilor unui termen este o obligație logico-lingvistică, dar, după cum vedem, nerespectarea acestei obligații de ordin lingvistic antrenează grave confuzii de ordin moral și logic.

Iată un exemplu de sofism *extra dictionem :* sofismul *ex accidente,* înfățișat mai sus.

Iată un alt exemplu : dacă inexistentul este obiect de părere, inexistentul este. Este evident că, în prima parte a propoziției, *este* e luat în sens relativ, iar în cea de a doua, *este* e luat în chip absolut. Căci, spune Aristotel, nu e același lucru a fi ceva și a fi în mod absolut, *esse aliquid et esse simpliciter.*

Paralogismele și sofismele sînt mai frecvente în viața cotidiană și în cea științifică decît ne închipuim noi și ele viciază, în ambele domenii, gîndirea noastră și, în ultimă instanță, însăși viziunea noastră etică.

Dar ce legătură e între *logos* și *ethos* ? Să observăm că educația, *paideia,* se raportează atît la *logos* cît și la *ethos,* căci educația cuprinde atît formarea și îmbogățirea inteligenței, cît și atitudinea etică.

Omul, spune Aristotel, e în mod esențial rațiune : *touto málista anthropos*. Omul a apărut ca atare cînd s-a născut rațiunea caracterizată prin capacitatea de a privi lucrurile singulare sub aspectul universalității lor.

Universalitatea e o organizare noetică, o introducere a ordinii în universul senzorial al singularelor — aparent dezordonate. Universalitatea rațiunii a propus paradigmatic conștiinței în *statu nascendi*, un ideal de ordine. Ordinea etică a urmat ordinei noetice ; valorile etice s-au creat pe această bază, desigur sub influența și a factorilor sociali.

Este deci explicabil că viciul *in cogitando* produce perturbări *in agendo*. Iar viciul *in cogitando* este, în mare parte un viciu *in loquendo*. Un capitol al Logicii de la Port-Royal se intitulează : „despre raționamentele vicioase pe care le comitem în viața cetățenească și în discursurile obișnuite".

„Dacă examinăm cu grijă ceea ce îi atașează pe oameni mai degrabă de o părere decît de alta, vom găsi că nu pătrunderea adevărului și forța temeiurilor e cea care îi atașează, ci vreo legătură de amor-propriu, de interes sau de pasiune. Aceasta e greutatea care apleacă balanța și ne determină în majoritatea îndoielilor noastre. Judecăm lucrurile nu prin ceea ce sînt în ele însile, ci prin ceea ce sînt în raport cu noi : iar adevărul și utilitatea nu sînt pentru noi decît același lucru".

Limbajul-gîndire — deși destinat să fie instrument al formulării și descoperirii adevărului — poate, de asemenea, să ne întindă capcane prin cooperarea pasiunilor noastre și bogăția polisemantică a limbii. De aceea s-au creat limbajele artificiale, mai sărace dar mai precise decît limbajul natural, univoce în raport cu multivocitatea celui din urmă.

Dar nu numai crearea limbajelor artificiale ne poate ajuta la exprimarea exactă a semnificatului, ci și disciplina logico-lingvistică strictă, pe care ne-o impunem în mînuirea limbajului natural, disciplină bazată pe o pasiune devorantă : pasiunea adevărului, *pathos tes aletheias*. Căci fără pasiune nu se poate realiza nimic și, mai ales, descoperirea Adevărului.

Într-adevăr, omul este, în mod esențial, o ființă rațională, dar raționalitatea însăși nu se poate realiza decît pentru că omul e, în subsidiar, o ființă patetică.

VI.
Prognoza
Esența și validitatea normei morale

1. Știință și filozofie

Printre cauzele ce transformă lumea într-un ritm accelerat, revoluția științifică joacă un rol de prim plan. Acest rol devine, pe zi ce trece, mai important și este menit să devină factorul decisiv în transformarea societăților moderne : *scientia propter potentiam*. Un decalaj se produce, însă, între progresele spectaculare ale științei, pe de o parte, și progresele mai puțin spectaculare ale filozofiei și științelor sociale și umane, pe de altă parte. De asemeni, un decalaj se înregistrează între rezultatele impresionante ale științei și progresele timide ale conștiinței morale.

Cum se explică acest îndoit contrast ? Primul decalaj, acela al științei și filozofiei, se explică prin caracterul de perfectibilitate progresivă și indefinită a științei : *scientia semper perfectibilis*.

În schimb, prin însuși faptul că abordează obiectul său, adică Ființa ca Ființă *(Ens inquantum Ens)*, în integralitatea sa, filozofia prezintă un tablou diferit.

Progresul nu constă aici într-o progresiune continuă, care să anuleze sau să înglobeze filozofia de ieri, ci într-o evoluție a Filozofiei, în care noile sisteme vin să ia loc alături de (sau chiar sub) sistemele anterioare. Progresul în filozofie se efectuează prin descoperirea unor fațete și adîncimi pînă atunci necunoscute ale inepuizabilei Ființe ca Ființă. Dar acest progres este, prin natura lui, mai puțin spectaculos, și chiar produce impresia — iluzorie — a unui mers pe loc.

Va trebui oare să renunțăm a filozofa ? N-o putem face pentru că resimțim o nevoie imperioasă de a considera nu numai părțile și sectoarele lumii, ci lumea ca totalitate, precum și raporturile specifice ale omului cu această lume. Și apoi, există aspecte esențiale ale lumii, de care nu se ocupă nici o știință. Într-adevăr, ce știință particulară tratează despre cele cinci categorii din ***Sofistul*** lui Platon : **ființa**, mișcarea, repaosul, identitatea și diferența ? Sau despre categoriile din *Philebos :* nelimitatul, limita, mixtul, cauza mixtului ? Sau încă despre Ființă, considerată sub unghiul universalității, necesității și esențialității ei, despre modalitățile Ființei, ființa în act și ființa în putere ?

Singure, aceste categorii ar justifica filozofia, care, de altminteri, trebuie să aibă totdeauna în vedere și să profite de cuceririle științei.

Decalajul, mai degrabă aparent decît real, între știință și filozofie, provine din faptul că filozofia este o *epistème* în căutarea Absolutului, dar îl va atinge oare cîndva ? Dar știința însăși îl va atinge la rîndul ei ?

Există însă și un decalaj între evoluția extrem de rapidă a științei și tehnologiei, de o parte, și perfecționarea morală a omenirii, de altă parte.

Pe cînd știința noastră privitoare la lumea fizică diferă enorm de știința antică, conștiința noastră morală nu diferă radical de știința morală a străbunilor noștri. Trebuie oare să disperăm și să ne simțim condamnați pentru eternitate la situația exprimată prin formula *homo homini lupus*? Nicidecum. Firește, nu trebuie să sperăm naiv că oamenii ar putea, în intervalul cîtorva generații, să devină ființe moralmente ireproșabile. Totuși, avem dreptul să credem că conștiința morală a individului, ca și cea a omenirii, sînt capabile de perfecționare sau, cel puțin, de ameliorare. Desigur, acesta va fi un proces de lungă durată și care va reclama un tratament adecvat.

Dar, pentru a justifica această opinie, e necesar să ne dăm seama de esența normei etice. Oare dezvoltarea progresivă și indefinită a științei va favoriza sau nu norma etică? Ce raporturi susține această normă cu filozofia, cu știința și cu instrumentul lor, intelectul? Pe scurt, care e esența normei etice, esență din care deducem viitorul său?

Aristotel spune că omul e în principal intelect, *touto malista anthropos*.[1]

În *De Anima*, el declară *animus quordammodo omnia*[2], sufletul e într-un fel toate lucrurile. Intelectul are puterea de *fieri aliud*, a deveni altceva decît el însuși. Nu piatra e în intelect, ci forma pie-

---

[1] *Eth. Nic.* VII, 12, **1143 b 5.**
[2] *De Anima*, III, 8, **431 a 29.**

trei *(eidos)*[1]. Intelectul e ***dynatón,*** e virtualitatea de a deveni celălalt, prin asimilarea formei celuilalt. Celălalt, altul, este întregul real și părțile sale constitutive.

Dar, pentru a fi capabil să-și îndeplinească menirea, intelectul se servește de *forme, scheme* și *norme noetice.* Intelectul este, astfel, *o ordine, un cosmos,* în sensul grecesc al cuvîntului. Intelectul este locul formelor (tópos eidon)[2] și al universalilor.

Omul e, prin definiție, rațional. Apariția universalului, fundament al rațiunii și al științei — fără universal nu există rațiune — reprezintă actul de eliberare al omului. Prin intermediul universalului, omul domină cunoașterea și conștiința sensibililă ; în tot cazul, îl face apt să o domine.

Hominianul a devenit om, adică *zoon logikón,* animal care vorbește și gîndește. Pentru aceasta, el a inventat intelectul. Dar, inventîndu-l, omul a creat *o ordine intelectuală* care — printr-un concurs de circumstanțe foarte complexe — trebuia să propună *o ordine a normelor etice.*

Astfel, norma etică face parte din natura umană, deoarece norma etică este emanația, transpunerea normelor logice. Astfel, norma etică nu este o adăugire inexplicabilă, ci *o manifestare a esenței omului.*

„Opera rațiunii se compune din două sisteme logic legate : sistemul Adevărului, știința, și sistemul Justului, morala"[3].

Prin urmare, norma morală apare ca legată de însăși esența omului și, în consecință, ca de nedezrădăcinat.

Idealul intelectului e de a judeca fără a se lăsa influențat de sensibilitate, de prejudecăți și interese

---

[1] *Ibid.,* III, 8, 435 a 30.
[2] *Ibid.,* III, 8, 432 a 2.
[3] E. Goblot, *La Logique des jugements de valeur,* p. 74.

Idealul justiției e de a da fiecăruia ceea ce i se cuvine, *suum cuique tribuere,* fără a se lăsa influențat de prejudecăți, interese și pasiuni.

Idealuri greu de atins în căutarea adevărului, dar infinit mai greu de atins în căutarea dreptății.

Într-adevăr, conștiința morală e cînd favorizată, cînd împiedicată de alți factori, de interesul personal, de prejudecăți, de pasiuni, dar și de factori intersubiectivi ca cel economic, juridic, politic. Acești factori, atît subiectivi cît și intersubiectivi, pun conștiinței morale limite de care, în general, ea trebuie să țină seama.

Conștiința morală nu e o entitate abstractă, izolată de orice context.

Desigur, legea juridică întărește foarte adesea comandamentele etice, la a căror consolidare are o contribuție importantă. De asemeni, acțiunea politică suprimă adesea obstacolele ce se opun legii morale. O politică sănătoasă tinde să desființeze stările care sînt un scandal pentru conștiința morală, dar dacă propriile sale obiective par a fi contrariate de conștiința morală, politicul consacră preferințele sale.

Totuși, normele etice subsistă într-un chip eclatant, permanent, indestructibil, în conștiința universală a omenirii.

Ele fac unitatea umanității și prescriu idealurile lor individului, Ddreptului, Economicului, Politicului. Ca și principiile intelectului, normele etice sînt universal umane, cu deosebirea că pe cînd primele au o existență obiectivă, normele morale au o existență subiectivă și intersubiectivă.

Pe cînd normele logice subsistă nu numai subiectiv, ci și obiectiv în felul Ideilor platoniciene, *hósper paradeigmata en te physei,* norma morală presupune conștiința omenirii.

Nu e mai puțin adevărat că normele etice acționează puternic asupra conștiinței, individuale sau colective, precum dezirabilul *(orektón)* și inteligibilul *(noetón)* acționează fără a fi mișcate[1].

Normele etice sînt incomprehensibile și totuși ele nu se realizează automat. Pentru că omul și societatea sînt formați din paliere deosebite ce coexistă, se ajută sau se contrapun.

Într-adevăr, e necesar să existe o organizare economică, juridică, politică a societății. Fără o astfel de organizare, nici o societate nu e posibliă, cel puțin într-un viitor previzibil.

În ce privește politica, Aristotel o numește *„știință dominantă și arhitectonică în cel mai înalt grad"*[2].

Ea atribuie sarcinile lor științelor practice, strategiei, economiei, retoricii[2], la care se poate adăuga, în mod legitim, legislația.

Aristotel adaugă : *„Deoarece ea se folosește de toate* celelalte științe practice *(praktikais tōn epistemōn)* și, pe deasupra, le fixează prin lege ce trebuie făcut și ce nu trebuie, scopul său cuprinde scopurile celorlalte științe practice și, în consecință, scopul său va fi însuși binele uman *(tanthropinòn agathón")*[3].

Stagiritul conchide că „prin urmare, această cercetare *(méthodos, morala),* tinde la aceste țeluri, fiind o anumită politică"[4] — ***politiké tis ousa.***

Într-un sens, într-un fel, morala este o știință politică, *politiké tis,* întrucît privește raporturile individului cu concetățenii săi.

Morala nu este *he politiké* — știința politică însăși — ci o anumită politică, *politiké tis ;* are certe con-

---

[1] Aristotel, *Metaph.,* VII, 1072 a 26.
[2] *Eth. Nic.* I 1, 1094 b.
[3] *Eth. Nic.* I 1, 1094 a 26.
[4] *Eth. Nic.* I 1, 1094 b 4.
[5] *Eth. Nic.* I 1, 1094 b 11.

tingențe cu politica. Întrucît trebuie să aprecieze țelurile politicii, ea este *într-un sens* politica însăși.

Politicul fixează moralei țelurile sale, în măsura în care acesta se exercită în stat, nu moralei în sine, autonome.

Un conflict între moral și politic e posibil, deoarece conștiința morală e universală, pe cînd politicul este particular, fiind propriu unui Stat *(politeia)*.

Deoarece a fost în conflict cu politica Atenei, Socrate a trebuit să bea cucută. În *Apologia*, el ne explică motivele apolitismului său.

Într-adevăr, politica — „știința dominantă și în grad înalt arhitectonică" — are legile și țelurile sale proprii : a organiza statul după condițiile evoluției societății.

Se întîmplă însă că, în îndeplinirea misiunii sale, politicul intră în conflict cu norma morală și, cum acesta dispune de forța Statului, pe cînd morala nu dispune decît de o forță de convingere, politicul impune legea sa normei morale. Așadar, un conflict relativ la scopurile și mijloacele moralei și politicii este posibil.

Morala și politica invocă, fiecare în favoarea ei, țelurile lor : a salvagarda cu orice preț valorile morale — a garanta interesele, reale sau prezumate, ale Statului.

Dar, limitate de interese economice, juridice, politice, normele morale subsistă ca apeluri patetice ale conștiinței umane și supraviețuiesc epocilor istorice determinate.

Căci, deși apărute istoric și în cadrul societății, normele au valoare de perenitate umană.

3. Norma morală și transformarea științifică a lumii

Care e perspectiva conștiinței și normei morale în viitor ? Care va fi acțiunea descoperirilor științifice asupra conștiinței morale și asupra validității normelor ?

Este cu totul probabil că dezvoltarea gigantică a științei și tehnologiei nu va slăbi, ci din contra va întări, finalmente, conștiința morală și va garanta normele sale.

Într-adevăr, dacă principiile intelectului au putut propune un model și au suscitat apariția unei conștiințe morale universale, e verosimil că știința, operă a intelectului uman, nu va putea decît să promoveze conștiința morală.

Cuceririle științei vor libera pe om de spectrul mizeriei, și, în cele din urmă, conflictele care opun pe oameni în numele intereselor economice vor dispare sau se vor atenua substanțial.

Bazele economice ale conflictelor internaționale vor dispărea treptat și armonia internațională se va realiza progresiv.

Planeta noastră nu va deveni însă, prin aceasta, un paradis regăsit. Interesele materiale nu sînt singurele care pun piedici conștiinței morale.

Știința ne revelă *o ordine, o armonie, o frumusețe intelectuală* proprii să incite conștiința la modestie, măsură, reflecție și contemplarea frumuseții interioare a naturii.

Este permis să sperăm că această contemplare — *theoria,* a frumuseții intime a naturii va determina contemplarea frumuseții morale și că, întocmai ca în dialectica Symposion-ului, sufletul uman se va ridica de la frumusețea sensibilă la frumusețea noetică și morală.

În ce privește ultimul pătrar al acestui secol, este evident că el va aduce descoperiri științifice considerabile, care vor permite omului să-și extindă stăpînirea asupra naturii. Rezultatele, care se anunță spectaculare, ale fizicii, chimiei, biologiei, cibernetcii, prevestesc descoperiri fundamentale în viitor. În privința progreselor filozofice, îndrăznesc să cred că ceea ce savanții vor găsi în aceste descoperiri va confirma genialele intuiții ale miracolului grec și ale metafizicii care se originează la el.

Referitor la progresele conștiinței morale, este, de asemeni, evident că, dată fiind scurtimea intervalului, ca și exasperarea intereselor economice și politice, conștiința nu va face mari salturi înainte.

Totuși, e de crezut că acest ultim pătrar al secolului XX va pune jaloanele transformărilor viitoare, nu numai în planul științific, ci și în acela al evoluției morale.

C)

LOGIKÓN
LOGOS ARCHITÉKTON

1. Logos şi Cosmos

Cosmos înseamnă în greceşte ordine, lume şi frumuseţe. Grecii au conceput universul ca ordine raţională, ca sistem orientat de legi fundamentale.

Heraclit afirmă existenţa hegemonică a Raţiunii obiective : „toate lucrurile se împlinesc conform acestui Logos, conform acestui Cuvînt, acestei Raţiuni".

Astfel, Logosul este bivalent : el desemnează fie raţiunea, raportul matematic care guvernează fenomenele naturii, fie raţiunea microcosmosului uman, care reflectă macrocosmul în concepte şi definiţii.

Sub impulsul Raţiunii obiective, cosmosul evoluează de la formele de existenţă cele mai elementare la forme tot mai complexe. O tendinţă, obscură dar universală, determină materia să realizeze toate potenţialităţile sale, care sînt infinite, pînă la propria sa depăşire în gîndirea imaterială.

Molecula emerge din atomi, celula emerge din molecule, animalul din celulă, iar dintr-un animal anumit, în împrejurări prielnice, a emers intelectul, capacitatea de a privi lucrurile sub aspectul universal şi, astfel, de a le domina.

Căci a cunoaşte înseamnă a domina. Toate animalele, spune Aristotel, au percepţie sensibilă, însă la unele animale s-a produs o fixare, o oprire a senzaţiei care, prin repetiţie, a creat condiţiile formării universalului şi, în consecinţă, a noţiunii, a Raţiunii, subiective prin inerenţa sa în subiect, dar obiectivă prin capacitatea sa de exprimare a obiectului.

Apariţia raţiunii umane, lăcaş al formelor imateriale şi al universalului, a constituit veriga cea mai înaltă a evoluţiei universului, forma prin care universul se gîndeşte pe sine.

Forma prin care tendinţa obscură de autodepăşire, de realizare a virtualităţilor imanente materiei, prin care finalitatea inconştientă a naturii devine conştientă.

Raţiunea este înscrisă *in potentia* în vibraţiile atomului, dar pentru a se realiza a fost nevoie de intervale de timp incalculabile, ca şi de împrejurări excepţional de greu de reunit.

Raţiunea nu e deci eterogenă universului material, ci e izomorfă Raţiunii obiective. Acest izomorfism explică adaptarea progresivă a raţiunii umane la cunoaşterea fenomenelor naturii. Or, a cunoaşte înseamnă a domina : *scientia est potentia.*

2. Logos şi Anthropos

Undeva în cosmos, pe o minusculă planetă privilegiată, a apărut cîndva animalul logic, adică animalul care vorbeşte şi gîndeşte. Căci *logos* înseamnă totodată vorbă şi ceea ce e vorbit, semnificant şi semnificat, concept verbal şi concept mental.

Aceasta a fost o transformare radicală în evoluția speței. Pentru prima oară o ființă nu s-a mai mărginit să simtă ceea ce se petrece în jurul ei, ci a încercat să înțeleagă, să conceapă, să extragă ceea ce e stabil și calm în fenomenele naturii, cu un cuvînt ceea ce e universal.

Universal și singular sînt noțiuni ce se opun și totodată se întregesc. Existența efectivă aparține, desigur, singularelor : Ion, Petre sau Gheorghe, dar singularele nu sînt inteligibile. Cele peste trei miliarde de oameni devin însă inteligibili, deci obiect de știință, prin universalul imanent în ei, prin repetarea obiectivă a notelor definitorii de raționalitate, limbaj articulat și statură dreaptă. Universalul, neexistent separat ca Ion sau Gheorghe, ci în Ion sau Gheorghe, constituie elementul de inteligibilitate, fiindcă nu ne mai aflăm dezarmați în fața unor infinități dezordonate, ci această imensitate se supune conceptelor și definițiilor noastre, intră în clasificările noastre, devine obiect de știință, *scientia est potentia,* știința este putere. Drumul nebătut al cuceririlor omului era deschis prin apariția universalului.

Răpirea focului de Prometeu, mit superb al civilizației, este o simplă consecință a apariției universalului. Căci universal înseamnă termen mediu, acesta înseamnă demonstrație, iar demonstrația constituie știința.

Firește, omul nu e numai logos, el este o formație biologică, înzestrată cu simțire, cu voință, cu afecte. Dar în mod fundamental, spune Aristotel, el este logos : *„toūto málista anthropos"*. Ceea ce îl definește, ceea ce îl constituie ca om nu e senzația sau voința, ci logosul, intelectul.

Intelectul e o emergență din senzație, iar senzația din materie. Universalul provine din singulare,

intelectul din senzații. Dar, spre deosebire de singular, universalul e inteligibil, iar spre deosebire de senzații, intelectul nu se mai pierde într-un flux neîntrerupt, care împiedică formarea personalității, ci surprinde și fixează ceea ce e stabil în lucruri, deci, necesar, prin urmare esențial.

Emergent din senzații, intelectul, lăcaș al formelor și al universalelor, reprezintă posibilitatea științei și capacitatea infinită de progres a speței umane.

De aceea putem spune că hominianul s-a transformat în om, în animal logic, atunci cînd din infinitatea singularelor simțite s-a degajat universalitatea concepută.

Universalul există distribuit în natură, în atomi, în roci, în vegetale, în animale, însă în mintea noastră el există în stare pură, concentrată, mai autentic decît în lucruri. Și aceasta constituie forța invincibilă a omului.

3. **Logos și ethos**

Hominianul s-a transformat în om atunci cînd membrele sale superioare au devenit mîini, adică unelte capabile să țină și să folosească alte unelte, și cînd fruntea sa s-a ridicat de la pămînt, descoperindu-i un orizont mult mai vast decît al animalelor.

Atunci fluxul necurmat al senzațiilor a prins a se imobiliza în imagini calme și stabile ale lucrurilor, imagini care au tot evoluat în noțiuni universale.

Apariția universalului și a noțiunii n-a fost numai o revoluție logică, ci și una morală. Într-adevăr, prin apariția universalului, în univers s-a ivit di-

mensiunea libertății, căci prin universale și noțiuni omul domină fluxul senzațiilor, deschizînd astfel drumul stăpînirii naturii înconjurătoare, cît și a propriei sale naturi — drumul eliberării umane.

Logosul, intelectul uman, este o ordine și o ierarhie a formelor logice, menite să facă posibilă înțelegerea lumii externe și interne. Funcția intelectului este descoperirea adevărului în natură și societate. Adevărul, adică conformitatea imaginilor intelective subiective cu realitatea obiectivă, este suprema valoare spre care, prin natura sa, tinteşte intelectul. Adevărul e norma și morala intelectului. Un gînditor contemporan spune că în logică nu există morală. Totuși, într-un sens, logica are o morală : respectarea adevărului formal și, prin aceasta, a adevărului material.

Logica și etica sînt deopotrivă călăuzite de valori : valoarea adevărului pentru logică, valoarea binelui pentru morală. Dar legătura dintre logos și ethos e mai strînsă. Într-adevăr, intelectul a dat o contribuție însemnată la crearea moralei. Nu pretind că intelectul a creat morala. Cauze multiple explică nașterea moralei, însă omul a devenit om atunci cînd a apărut intelectul, căci, cum spune Aristotel, omul e în principal intelect, iar intelectul e eliberatorul omului.

Așadar, precedînd celelalte înclinații și instincte umane, intelectul, care implica norma adevărului, a înfățișat persoanei umane o activitate călăuzită de un ideal : descoperirea adevărului. El a propus o organizare, o ordine ; căutînd adevărul asupra lucrurilor, el este, prin natura sa, potrivnic oricărei dezordini. În mod esențial, el nu putea admite dezor-

dinea morală și, alături de alți factori obiectivi și subiectivi, este de înaltă probabilitate că intelectul a sugerat și suscitat ethosul.

Valorile umane n-ar fi putut apărea decît pe fondul, esențial uman, al raționalității.

Cum spunea bătrînul Anaxagora, intelectul a introdus ordinea în lume, transformînd dezordinea ontică într-o ordine, un cosmos.

Tot așa intelectul nostru, prin esența sa ostil dezordinii pasionale și instinctuale, a suscitat valorile morale, instaurînd un control etic al mișcărilor pasionale.

4. **Logos și pathos**

Omul e în mod fundamental raționalitate, dar această raționalitate e imersă în pasionalitate și instinctualitate, amîndouă necesare existenței sale.

Pasiunea este necesară omului și chiar intelectului său, căci fără pasiune n-ar exista nici căutarea adevărului.

Spinoza cerea omului de știință să nu rîdă, să nu plîngă și să nu urască, ci să înțeleagă.

Desigur, funcția inteligenței e să înțeleagă, și, pentru aceasta, ea trebuie să înlăture pasiunile, prejudecățile, preferințele. Dar pentru a înțelege fără părtinire și prejudecată, e necesar ca inteligența să fie mișcată de o pasiune supremă — de pasiunea adevărului. Or, dragostea de adevăr ține de pasionalitate, ca și de valorile morale.

„Spiritul științific — spune E. Goblot — e făcut din calități extraintelectuale, mai cu seamă din calități morale. Prima în importanță e dragostea de adevăr".

Așadar, rațiunea, definitorie pentru om și care a servit ca model eticului, are, la rîndul ei, nevoie de valorile morale și chiar de pasionalitate, pathos, pentru a se realiza în toată plenitudinea ei, pentru propriul său exercițiu integral.

Dragostea de adevăr determină pe filozof și savant să-și consacre timpul și efortul pentru a descoperi cauzele fenomenelor, găsindu-și fericirea în această cercetare : *Felix qui potuit rerum cognoscere causas* — fericit cel ce a putut să cunoască cauzele lucrurilor.

Omul e în principal și definitoriu rațiune, dar instinctualitatea e indispensabilă vieții sale fiziologice, iar pasiunea pune în mișcare tendințe nobile, ca și tendințe mai puțin nobile sau chiar josnice.

Instinctele și pasiunile nu pot și nu trebuie să fie suprimate, din contra, pentru ca să fim oameni completi, armonios alcătuiți, pentru ca să realizăm omul integral, așa cum l-au văzut Aristotel și Goethe.

Dar pasiunile și instinctele trebuie subordonate discernămîntului facultății care ne definește ca oameni, adică ființe logice, ființe care vorbesc și gîndesc, care deci consideră lucrurile nu numai din unghiul particularității și al singularității, ci din cel al universalității. Pasiunea și instinctul ne cufundă în singularitatea la care sînt condamnate animalele, pe cînd universalitatea ne înalță la acel Eros filozofic care are ca țel Adevărul, Binele și Frumosul.

5. Logos și praxis

La început a fost Cuvîntul sau Fapta ? Raportată la univers, întrebarea e fără sens, sau inverificabilă.

Într-adevăr, la scara cosmică nu există fapte, deoarece faptele implică un făptuitor cît de cît conștient sau cel puțin condus de instincte. Căderea unei avalanșe, explozia unui soare sau succesiunea epocilor geologice nu sînt fapte, în sensul determinat al termenului. Explozia stelară sau căderea avalanșei sînt evenimente naturale, care nu provin de la nici un agent conștient sau înzestrat cu simțire. În universul material — înaintea apariției vieții — n-au existat fapte. Fapta a început a fi odată cu ivirea vieții, deci odată cu manifestarea sensibilității și, finalmente, a gîndului cîrmuitor.

Fapta e o revelație a vieții și, în sens strict, a vieții umane, a vieții care implică gîndire și voința ordonată de gîndire. Adevărata faptă — *praxis* — nu poate fi fără gînd, după cum gîndul e indisociabil legat de faptă.

Cînd omul a început să întrebuințeze membrele superioare ca mîini, adică unelte de unelte, *órganon orgánon,* a fost desigur o faptă cu incalculabile consecințe pentru specia și planeta noastră.

Din momentul acela, omul a putut să acționeze în mod din ce în ce mai eficace asupra naturii, deținătoare de bunuri necesare întreținerii sale. De atunci omul nu s-a mai mărginit, ca animalele, la simple acte de prehensiune, ci a interpus unealta între forța sa fizică și natură. A creat deci procesul de muncă. Dar este probabil că omul nu și-a liberat mîna mai înainte de a se fi ridicat și de a fi oferit vederii sale un orizont mai vast, adică de a sili creierul său să se dezvolte. Actul de prehensiune a

trebuit să fie vag conceput și comandat de un centru nervos și un creier purtător de gîndire. Fiindcă alte animale superioare nu s-au gîndit sau s-au gîndit sporadic la această *faptă.*

Fapta și gîndul par a se fi produs simultan, prin influență reciprocă.

De aceea nu pare a avea dreptate nici evanghelistul neoplatonician din Patmos, care afirmă prioritatea Cuvîntului ce emană din Unul inefabil, nici armoniosul Goethe, pentru care la început a fost Fapta.

Într-adevăr, nici Cuvîntul nu s-a născut fără Faptă, deoarece e indisolubil legat de Faptă, nici Fapta nu s-a putut naște fără Cuvînt, deoarece ce ar fi putut-o determina să se manifeste, în absența Cuvîntului purtător de gînd ?

La început a fost Cuvîntul, iar acesta e el însuși Faptă și creator de Faptă, după cum la început a fost Fapta generatoare de gînd.

Adevărul stă în complementaritatea Cuvîntului și a Faptei.

6. **Logos și chronos**

Heraclit din Efes spunea că totul curge și nimic nu stă pe loc, *pánta rhei kaì oudèn ménei.* Nimic nu *este,* ci totul *devine,* iar devenirea, *génesis,* se petrece în timp, chronos, acest copil jucăuș deținător al puterii suverane în cosmos. Nu ne putem scălda de două ori în același fluviu, căci nici el, nici noi nu mai sîntem aceiași. Universul e deci o fantastică temporalitate, care se supune totuși unei legi : Lo-

gos, Cuvîntul — Raţiune care se manifestă în armonia contrariilor şi în Măsură.

Dar Timpul atotstăpînitor, făcător şi desfăcător a tot ce este şi nu este, *Timpul este* el oare ?

Pentru Platon, el este numai imaginea mobilă a eternităţii. Pentru Aristotel, el este un număr, anume numărul mişcării după ceea ce e înainte şi ceea ce e după. Este imposibil ca timpul să fie despărţit de mişcare, căci el e o afecţiune a mişcării. Dacă am trăi într-un univers încremenit eleatic, n-ar exista timp, căci ce s-ar număra ?

Realitatea timpului e derivată, căci el e „ceva al mişcării", spune Stagiritul.

Pentru Stoici, numai corpurile — *Sómata* — au realitate deplină. Gîndul, vidul, locul şi timpul sînt incorporale, aşadar nu au o adevărată realitate cum au corpurile.

Bertrand Russell spune că propoziţia cu subiect-predicat e incapabilă să explice timpul. E un fel de a spune că timpul nu are o realitate de substanţă, ci una de simplă relaţionalitate. Timpul e o relaţie.

Dar, oricare ar fi natura Timpului — afecţiune a mişcării, incorporalitate ca gîndul, relaţionalitate russelliană, extaz şi proiectare spre viitor heideggeriană sau durată bergsoniană — experienţa noastră autentică ne spune că totul e mişcare. Prin raţionament aflăm că, în această mişcare eternă, subzistă stabilităţi, identităţi, permanenţe. Acestea sînt legile naturii şi tipurile de structură : matematică, fizică, chimică, biologică, sociologică.

Acestor identităţi ontologice le corespund identităţi noologice : conceptele, universalii care formează gîndirea noastră. Gîndirea nu e de conceput în absenţa universaliilor. Gîndirea a emers din senzaţii, spune Stagiritul, prin oprire şi odihnă — *eremēsai kaì stēnai.* Mintea s-a odihnit în faţa curgerii eterne.

Logosul obiectiv — adică ansamblul legilor și tipurilor de structură din cosmos — și Logosul subiectiv — adică totalitatea organică a formelor și schemelor logice — apar ca momente de liniște, de odihnă, de identitate și stabilitate în mijlocul curgerii eterne a Timpului incorporal ca și gîndul.

7. **Logos și empeiria**

Logosul s-a născut din experiență, *empeiria.* Din experiența omului în contact cu lucrurile în perpetuă mișcare și schimbare. Lucrurile au suscitat senzația, iar senzația, repetîndu-se, s-a fixat mai întîi într-o imagine globală și confuză, din care a emers conceptul — definitoriu pentru intelectul uman. Conceptul prinde la un loc, *concipit,* ceea ce în natură e divers, difuz și instabil. Conceptul e, în schimb, unitate și permanență.

Din experiență, spune Aristotel, sau dintr-un universal care se odihnește în suflet, ca o unitate paralelă cu multiplele și care rezidă una și identică în multiple, provine principiul științei și artei.

Conceptul — bază a Logosului — provine din senzații și din perceperea singularelor, fiind totuși radical deosebit de senzație. Pe cînd senzația exprimă individualul sensibil, conceptul exprimă universalul inteligibil.

Lumea externă ne transmite mesajul său prin senzație : un mesaj clar, dar fragmentar, particular și instabil, deci inapt să producă știința.

Experiența, empeiria, ne dă informațiile despre lumea exterioară. Dar aceste informații și mesaje noi,

nu le putem asimila, nu le putem înțelege, nu le putem transforma în inteligibilitate decît turnîndu-le în tiparele prestabilite aprioni ale logicii, în schemele și propozițiile logicii. Acestea se numesc tautologii, și este meritul lui Ludwig Wittgenstein de a fi atras atenția asupra invariabilității lor, cum și asupra faptului că, spre deosebire de propozițiile empirice, tautologiile spun totdeauna același lucru și nu spun nimic determinat și concret.

Wittgenstein nu spune de ce tautologiile reușesc să dea inteligibilitate materialelor senzoriale. Totuși, într-un aforism, el declară că „logica nu e o teorie, ci o imagine reflectată a lumii", ceea ce pare a însemna că există un izomorfism între logică și structura esențială a universului. Acest izomorfism structural poate explica adaptarea elementelor senzorial-factuale la tautologii, pe scurt funcționarea gîndirii, de ce empiricul și logicul colaborează armonios în explicarea lumii.

Logica nu e un scop în sine, ci organon, unealtă a cunoașterii științifice. Logica nu ne învață nimic concret, nu ne poate da nici o informație asupra lumii, dar fără logică nici o cunoaștere nu e imaginabilă. Schemele și structurile Logosului fac posibilă exprimarea coerentă a conținutului faptic. Adevărul asupra universului, *Aletheia.*

8. **Logos și ethnos**

Logosul este universal, întrucît este lăcașul universalilor și structurilor invariabile în care se mulează conținuturi particulare, concrete și variate.

Logosul este universal, pentru că este bunul comun al tuturor oamenilor, indiferent de rasă și culoare, și, în al doilea rînd, pentru că este rezultatul activității multimilenare a întregii omeniri.

Cum spune Descartes, bunul simț sau rațiunea, adică facultatea de a distinge adevărul de fals este lucrul cel mai drept împărțit din lume.

Rațiunea întemeiază și justifică egalitatea tuturor oamenilor și tuturor popoarelor, mari și mici, de pe toate continentele.

Dar dacă Logosul e universal și aparține întregii omeniri, actul său de maturizare și de autoconștiință a fost semnat în Grecia antică o dată cu apariția filozofiei presocratice, iar apoi, definitiv și inegalabil, cu marea filozofie a Conceptului: Socrate, Platon, Aristotel.

Cînd primii filozofi greci au substituit încercărilor de interpretare mitică a lumii propriile lor explicații, bazate pe observație generalizată prin raționament, a fost un triumf al logosului. Thales, Heraclit, Parmenide și Pitagora nu mai căutau originea lumii în afara ei, ci înăuntrul ei, nu în vreun Logos supranatural, ci în rațiunea obiectivă a universului: în apa multiformă, în focul contradictoriu și veșnic viu, într-un principiu logico-cosmologic sau în numerele stihii ale lucrurilor.

„Nimic nu se naște în van — zicea Democrit — ci totul se produce prin necesitate și în virtutea unei rațiuni".

Logosul alcătuiește nucleul a ceea ce Renan a numit „miracolul grec", miracolul Rațiunii dominatoare, dar nu înăbușitoare, a pathosului dionisiac. Miracolul s-a manifestat, cu o perfecție care umplea de uimire pe Kant, în crearea Organonului, una din minunile lumii, precum și prin constituirea geometriei.

Dar Logosul a însufleţit întreaga civilizaţie elenică : arhitectura Partenonului, divină şi totuşi la scară umană ; tragedia purificatoare de patimi ; filozofia contemplativă, genială, profundă, exhaustivă ; filozofia practică eliberatoare.

Prin prezenţa sa, în mileniul I î.e.n., pe ţărmurile Pontului Euxin — Logosul are tradiţii vechi pe pămîntul românesc, tradiţii care au dat roade, prin convergenţa lor cu realismul şi claritatea romanilor, ca şi cu spiritul traco-dacilor, pasional, dionisiac, dar aspirînd spre apolinizare

La Pontul Euxin, civilizaţia s-a născut sub semnul Logosului.

9. **Pontos Euxinos**

Logosul elenic a fascinat spiritul realist al romanilor, constructori al celui mai monumental şi logic edificiu juridic. Prin romani, ca şi prin propria sa prezenţă pe ţărmurile Pontului Euxin, Logosul a propus modelul său apolinic patosului traco-dacic. Astfel s-a format profilul spiritual al poporului român, închegat definitiv prin întîlnirea cu lumea slavă şi cu Bizanţul.

Slavii au adus spiritul nostalgic, artistic şi uman, care se va manifesta mai tîrziu în literatura de inspiraţie largă şi freamăt intens a lui Tolstoi, Dostoievski, Cehov şi Gorki.

Prin Bizanţul subtil, românii s-au întîlnit pentru a doua oară cu spiritul elenic, iar în secolul al XVIII-lea afluxul cultural neogrec a confirmat esenţa raţionalistă a cugetului românesc.

În secolul al XIX-lea, românii au avut revelația culturii franceze, raționalistă prin definiție, cultura lui Abélard și Descartes, cultura lui Molière și Racine, a lui Voltaire, Hugo și Baudelaire.

Limba franceză, clară, exactă, elegantă, e un instrument admirabil al exprimării gîndurilor limpezi și exacte.

Putem explica profilul spiritual al poporului român prin istoria lui, după cum, prin reducție eidetică, putem încerca să-i captăm direct esența, *eidos*, fie în manifestările cotidiene, fie în creațiile sale artistice, științifice și filozofice.

În această direcție, poezia populară românească transmite un mesaj de autentică frumusețe, în care pathosul e disciplinat de o viziune etico-noetică apolinică. În eseul asupra *Profilului spiritual al poporului român*, cităm două versuri de clasică frumusețe :

> Nu știu, luna pe cer trece,
> Sau mîndra la apă rece.

Într-adevăr, poetul popular nu compară, direct și inexpresiv, fata care merge la izvor cu luna care trece maiestuoasă pe cer.

Poetul sugerează frumusețea gestului feminin, evocînd trecerea lunii pe cerul sclipitor și misterios al nopții.

Frumusețea deosebită a acestor stihuri nu rezidă în fiecare vers, luat separat, ci în îmbinarea lor sugestivă, în imaginea unificatoare a orizontului cosmic infinit și a orizontului uman, simbolizat de fata purtătoare de ulcior. Orizont cosmic și orizont uman se unifică în imaginea selenar-terestră :

> Nu știu, luna pe cer trece,
> Sau mîndra la apă rece.

10. **Sermo romanicus**

S-a spus că limba e un domeniu care se întinde de la adîncimile muzicii la înălțimile algebrei.

Limba, glōssa, phoné, exprimă atît Logosul, cît și pathosul uman, atît cugetarea cea mai pură și mai abstractă, cît și afectivitatea cea mai intensă și mai concretă.

Relația dintre gîndire și limbă, disociabile numai *sola cogitatione*, a fost precizată de Aristotel ca raportul dintre universalitatea conceptelor și particularitatea graiurilor care le exprimă, relația dintre universal și particular, dintre unitate și diversitate.

Cuvintele contribuie esențial la constituirea și vehicularea conceptelor, dar ele sînt atît de încărcate de afectivitate și experiența proprie a poporului respectiv, încît specialiștii Logosului au creat limbaje proprii, sisteme formale simbolice, care încearcă să elimine intuiția și polisemantismul. Dar orice limbaj formalizat nu există decît prin raportarea finală la limbajul natural.

Limba naturală e sensibil mai imprecisă decît limba artificială, logică sau matematică, dar are avantajul de a fi incomparabil mai bogată, mai suplă, mai sugestivă și mai expresivă a unei mentalități date.

Prin particularitatea sa, limba exprimă, concomitent cu universalitatea conceptului, mentalitatea, fizionomia morală proprie, sensibilitatea, viziunea globală despre lume a poporului respectiv, pathosul și ethosul său.

În acest sens, limba română, fiică a limbii latine și care a asimilat un număr însemnat de cuvinte albaneze, slave, neogrecești, are caracterul propriu

limbilor romanice : sonoritate, plasticitate, eleganță, claritate și analiticitate. Exprimă plastic ideile clare și se refuză ideilor tulburi și informe.

E în același timp muzicală și picturală, se pretează la exprimarea avîntului, liric sau oratoric, a dorului infinit, dar discret rezonant, sau a ironiei și sarcasmului incisiv.

Astfel, poezia lui Eminescu e muzicalitate și plasticitate picturală, dar știe să exprime, în forme perfecte, însești viziunile Logosului.

Iată înfățișată ireal măreția Luceafărului zburînd spre marginile lumii spre a obține dezlegarea de nemurirea inerentă Formelor platonice :

Porni Luceafărul, creșteau
În cer a lui aripe
Și căi de mii de ani treceau
În tot atîtea clipe.

Iată capacitatea excepțională de transpunere a ideilor înalt-metafizice :

La-nceput pe cînd ființă nu era, nici neființă,
Pe cînd totul era lipsă de viață și voință,
Cînd nu s-ascundea nimica, deși tot era ascuns...
Cînd pătruns de sine însuși odihnea cel nepătruns,
Fu prăpastie, genună, fu noian întins pe apă ?
N-a fost lume pricepută și nici minte s-o priceapă...

Sau muzicalitatea pură :

Tîrzie toamnă e acum,
Se scutur frunzele pe drum
Și lanurile sînt pustii...
De ce nu-mi vii, de ce nu-mi vii ?

Prin Eminescu, limba română s-a ridicat la nivelul graiurilor celor mai închegate și mai expresive, și-a dovedit înalta capacitate de a exprima

adecvat sentimentele cele mai fine și conceptele cele mai abstracte. De aceea Eminescu ocupă un loc aparte în cultura noastră : *primus inter pares*. Eminescu e cel mai reprezentativ Român în Panteonul culturii universale.

11. **Sermo romanicus**

„O națiune — spunea Ernest Renan — e un suflet, un principiu spiritual. Două lucruri constituie acest suflet. Unul e posesia în comun a unei bogate moșteniri de amintiri, celălalt e consimțămîntul actual, dorința de a trăi împreună... A fi făcut lucruri mari împreună, a voi să faci în viitor altele iată condițiile esențiale pentru a constitui un popor".

Coeziunea unei națiuni, transmiterea tezaurului de amintiri istorice, de idei și amănunte, vehicularea sentimentului de perenitate națională se fac prin intermediul limbii.

Alături de valoarea ei de redare a conceptelor — universale prin definiție și care ne înfrățesc cu toate popoarele lumii — limba e instrumentul prin care se exprimă și se perpetuează particularitatea psiho-sociologică și originalitatea unui popor.

Existentia est singularium, existența aparține singularelor, spune Stagiritul, dar *scientia est de universalibus*, știința este despre universale.

Universalul provine din particulare. În concertul limbilor globului și în cadrul familiei romanice, limba română e o astfel de particularitate expresivă de idei, imagini și sentimente, un factor de afirmare a coeziunii și personalității poporului român.

Ea e un *organon* adecvat de semnificare a gîndirilor, avînd vocația apolinică a clarității, dar capabilă să redea, cu delicatețe, ceea ce numim dor, cuvînt, poate, fără echivalent în alt grai. Dorul simbolizează stările de melancolie, de dorință, de aspirație, stări parcă învăluite în clarobscurul afectelor, fericirea de a fi trist, spune Victor Hugo.

E aptă să transmită nuanțele ironiei, această delectare a inteligenței care reprobă socratic înfumurarea neștiutoare.

Poate trece cu ușurință de la calmul apolinic la incisivitatea satirei, pe care magistral a mînuit-o marele Caragiale.

Poate trece, de asemenea, la mînia clocotitoare, ca în *Noi vrem pămînt* de Coșbuc.

E pură și simplă ca în pastelurile lui Alecsandri ; romantică în inspiratele stihuri macedonschiene ; cizelată ca un giuvaer în versul arghezian ; misterioasă și totuși transparentă în poezia lui Blaga ; ermetică ca în poezia algebrizantă a lui Ion Barbu ; epică în halucinantele evocări ale lui Liviu Rebreanu.

Un loc important în orientarea culturii și limbii noastre se cuvine lui Titu Maiorescu, filozof, critic și logician, care a îndrumat pe contemporanii săi întru respectarea regulilor vorbirii clare, măsurate și expresive a unui fond corespunzător menirii semnificante a limbii. Maiorescu nu este niciodată inactual.

12. **Logos architékton**

După definiția aristotelică, logica e știința demonstrației, *peri apódeixin*. Logica nu inventează nimic,

ea demonstrează că raționamentul e corect și că deci concluzia derivă cu necesitate din premise, *necessario sequitur.*

Hegel spune că rațiunea e ca pasărea Minervei, care își ia zborul abia la asfințitul soarelui. Afirmat despre gîndire în general, acest lucru e fals, căci gîndirea, filozofică și științifică, nu se mulțumește să constate *post factum*, ci prevede și prezice fenomenele.

Știința e Prometeu, adică etimologic înainte-văzătorul, înainte-gînditorul, pe cînd logica e Epimeteu, adică post-văzătorul, verificatorul, post-cugetătorul.

Se întîmplă însă că Epimeteu nu e așa de prozaic cum îl prezintă mitologia, căci raționamentul științific are vitală nevoie de controlul epimeteic, deoarece valoarea enunțurilor științifice rezidă în demonstrabilitatea lor.

Înseși fundamentele științei trebuie demonstrate logic pentru a se asigura rigoarea propozițiilor științifice, deci eficiența lor practică.

Altminteri riscăm să clădim pe nisip.

Căci știința se definește ca universală și exprimîndu-se prin propoziții necesare, *Scientia est universalis et per necessaria.*

Sugestiv formulează Titu Maiorescu rolul logicii astfel: „...Mai toată știința și toată practica omenească sînt supuse autorității logicii.

Cu toate acestea, Logica nu ne dă însăși știința derivată, ci ne dă numai reguli pentru a judeca această știință. Ea nu vrea să afle dovezi pentru convingerile noastre, ci arată numai regulile după care se pot afla și după care se pot privi ca îndestulătoare. Ea nu descoperă și nu experimentează, ci judecă și critică".

Logica e, prin urmare, știință demonstrativă, știință formală (împreună cu matematica), spre deosebire de celelalte științe, care ne informează direct asupra realului. Firește, această informație ar fi imposibilă în afara formelor logico-lingvistice, căci, cum zice Wittgenstein, faptele în spațiul logic formează lumea.

Logica se ocupă de adevărul formal și de validitatea raționamentului, însă adevărul formal e ordonat în vederea adevărului material, de conținut.

Logica nu cere, spune Stagiritul, decît ca „orice adevăr să fie de acord cu sine însuși", *nu* cu stările de lucruri. Însă acest autoacord logic e ordonat hetero-acordului, adică acordului gîndirii cu realitatea.

Dar acordul cu lucrurile nu înseamnă a fi copia fotografică. Gîndurile și conceptele nu pot fi lucrurile însești — aceasta e imposibil — gîndurile pot fi numai FORMA lor, *eidos,* esența lucrurilor.

Gîndirea logică (acesta e de fapt un pleonasm, altă gîndire nu există), e *interpretativă, hermeneutică,* e *re-creatoare* a lucrurilor, *reconstructoare.*

Pentru ca gîndirea să re-creeze, să exprime forma și esența lucrurilor, e absolut necesar ca ea să se conformeze normelor formale : *Lógos architékton.*

13. **Eidos eidon**

Logosul, propriu sufletului, se sporește pe sine, proclamă Heraclit cu concizia sa aforistică.

Iar Aristotel afirmă că sufletul, *psyché,* este într-un fel toate existentele : *animus quodammodo omnia,* va spune Thomas Aquinatul.

Dar, adaugă Stagiritul, e necesar ca sufletul să fie sau lucrurile înseși, sau formele lor. Însă nu e posibil să fie lucrurile înseși, căci nu piatra se află în sufletul nostru, ci forma ei, *eidos.* Logosul se sporește pe sine, se amplifică, se dilată pînă la cuprinderea asimptotică a Totului.

Hypolambánein evocă mai întîi o imagine materială : a lua în circă, a prinde, a primi — și apoi o imagine spirituală : a cuprinde cu mintea, a înțelege, a concepe.

Concipere — cum-capere — evocă aceeași dublă imagine, materială și spirituală.

Într-adevăr, Logosul, care se sporește pe sine, ia, prinde, cuprinde, își însușește nu lucrurile înseși — aceasta e imposibil — ci formele, structurile, esențele lor. De aceea Stagiritul numește Logosul *topos eidon,* adică locul, spațiul formelor, structurilor.

Sau : *eidos eidōn,* adică forma formelor, structura structurilor.

De altfel, chiar *eidos* și *idéa* au desemnat, primordial, ceva material : aspectul, figura, forma fizică a lucrurilor. *Eidos* și idéa vin de la verbul *eido,* adică *video,* văd.

În mod firesc ne-am format ideile, noțiunile — imateriale — după chipul și asemănarea celor materiale. Fiindcă nu puteam face altfel, deoarece intelectul e o sublimare a senzației.

Așadar, intelecțiunea implică imaginea materială de luare, de prehensiune, de aprehensiune, de comprehensiune. Conceptul — *noēma, conceptus* — este această luare noetică în posesiune, această înstăpînire a Logosului asupra unei clase de lucruri.

În sugestiva limbă românească am păstrat termenul *noēma :* sub forma *noimă,* sens, rost, idee, gîndire. Lucru fără noimă : lucru fără sens, fără rost.

Logosul cuprinde, concepe toate cele ce există, însă cum reiese limpede din textul aristotelic, nu este vorba de o înmagazinare de plăci fotografice, ci de un izomorfism, o egalitate de forme, forme noetice și forme ontice, adică nu de un izomorfism substanțial (aceasta e o contrazicere în termeni), ci de un izomorfism *structural* (aceasta e un pleonasm).

Logosul este el însuși o formă, o structură, în care vin să se așeze formele și structurile ontice. În doctrina aristotelică, lucrurile constau din unirea indisolubilă a unei materii și a unei forme, a unei materii cu o anumită formă sau structură. Pe cînd materia este supusă devenirii, forma e ingenerabilă și imuabilă : ea se repetă, etern aceeași, în toate lucrurile compuse din materie și formă. E un universal, *kathólou.*

Forma Logos este astfel în mod firesc aptă să aprehendeze formele, ingenerabile și permanent identice, ale lucrurilor. Fiind el însuși Formă și Structură *(eidos, morphé),* Logosul primește în sine Formele și Structurile ontice.

În acest sens, Logosul devine toate existentele, *panta ta onta.* Logosul e el însuși o formă a Ființei, *Ens inquantum Cogitans,* și această formă a Ființei cuprinde prin intelecțiune toate ființele. Astfel se stabilește unitatea dintre Ființă și Gîndire, în care Ființa e obiectul propriu și prim al Gîndirii.

Gîndirea nu e Narcis cel îndrăgostit de propria sa frumusețe, reflectată în oglinda apei.

Cum spun scolasticii, gîndirea *fit aliud* devine altceva decît ea, deoarece este forma unei forme ontice.

Logosul este eterologic, este ontologic, fiindcă vorbește despre Ființă, *tò On, tò Einai.*

Logosul se sporește pe sine, adică își îmbogățește progresiv cunoștințele despre Ființă, tinzînd la o cît mai completă asimilare a formelor, a quiddităților, a esențelor ontice.

Dar Logosul se sporește și prin crearea de noi forme proprii de cugetare, de noi scheme, adică figuri, ale **cugetării**.

Logosul se sporește nu numai sporindu-și materialul cognitiv concret, ci și sporindu-și arsenalul de forme și scheme abstracte prin care aprehendează realul.

Formele și schemele cugetării sînt numeroase. Ele derivă unele din altele printr-un proces complex, care stabilește unitatea formelor și a schemelor logice în diversitatea lor. Schemele cugetării nu sînt o aglomerare întîmplătoare, nu sînt ca îngrămădite într-o magazie de rechizite. Ele formează un organism logic coerent fiind *deductibile* unele din altele. Principiul deductibilității schemelor cugetării conferă propria sa logicitate aparatului nostru logic.

La început a fost Cuvîntul purtător de Concept. Conceptul, vehiculat de cuvînt, este el însuși complex. Într-adevăr, conceptul e rezultatul unei duble operații de abstractizare și generalizare. Contemplînd o multiplicitate, **gîndirea** științifică a extras din multiplicitatea respectivă notele comune (și care, implicit, îi apar ca esențiale, adică privind ființa, *esse*, a fenomenului dat). Din multiplicitate, deci din individuali, Logosul *abs-trahit* scoate din, izolează notele fundamentale, în individual sesizează universalul. Abstractizarea implică, în fapt generalizarea, căci ceea ce e esențial e *ipso facto*, general. Ceea ce

e esențial nu poate lipsi nici unui element al multiplicității date (de exemplu a animalelor, a oamenilor, a arborilor etc.) ; prin urmare, esențialul aparține cu necesitate clasei respective și deci e universal. O însușire e universală fiindcă e necesară, și e necesară fiindcă e esențială.

Abstracția și generalizarea dau naștere conceptului, această precizare a imaginii globale și confuze furnizată de senzație. Aristotel explică magistral formarea conceptului prin repetarea indefinită a senzației *(aisthesis, aisthema)* și prin fixarea și oprirea ei.

Conceptul s-a format printr-o odihnire și imobilizare a intelectului, *eremēsai kaì stēnai,* în fața necurmatului flux al fenomenelor.

Fenomenologia conceptului implică, după cum se vede, principiul identității, fără de care nu s-ar fi putut forma conceptul, *noēma.* Identitatea e înscrisă în însăși intimitatea și adîncimea gîndirii. Fără identitate nu există concept ; fără concept nu există gîndire și cunoaștere.

Fără identitate și concept nu există *cogito* și *cogitatum,* căci *cine* și *cum* ar cugeta ?

Ca urmare a procesului său de formare, conceptul are o comprehensiune, sau conotație, adică ansamblul notelor definitorii ale clasei de obiecte date, și o denotație, o sferă sau o extensiune, determinînd clasa căreia i se aplică.

Gîndirea este conceptuală sau nu este. Ea se revelă și se constituie chiar prin vorbire *(phoné)* și prin cuvînt *(onoma).* Nu cunoaștem gîndire afonă. Sunetul nearticulat *(agramma psóphos)* s-a transformat într-un articulat, capabil să transporte o semnificație : *phonè semantiké.*

Conceptul este această semnificație vehiculată de un semnificant.

Conceptul este însă el însuși complex, și, la o analiză atentă, dezvăluie conținutul său bogat. În concept apar singularitatea, particularitatea și universalitatea. Spunem, în adevăr, *acest* om, *unii* oameni, *toți* oamenii.

Conceptul generează propoziția și raționamentul. Spunem, într-adevăr, că omul *este* sau *nu este* — și omul e muritor, Socrate e om, deci Socrate e muritor.

Și aceste ***schemata cogitandi*** se diversifică și se ramifică la rîndul lor. Propozițiile sînt de diferite feluri și au relații diverse între ele, iar raționamentul îmbracă figuri, moduri și forme diferite, exprimînd complexitatea gîndirilor noastre.

15. **Principium identitatis**

Realul este mișcare, devenire, diferențiere de sine și deci eternă non-identitate : *en diapherómenon heauto*. Realul nu *este*, ci *devine*.

Mișcarea Realului generează temporalitatea, acel Chrónos purtător a ceea ce va fi pentru a nu fi.

Timpul consumă totul, și, totuși, timpul nu este, cum spuneau Stoicii, decît o incorporalitate, o minus-ființă.

Timpul este neliniștea Ființei, care poartă în sine propria sa negație : Neființa.

Veneratul Parmenide s-a îngrozit în fața acestei automistuiri a Ființei, devorată de timp, și a proclamat imposibilitatea Neființei : „trebuie să spui și

să gîndeşti că ceea ce este, este ; căci Fiinţa este, iar neantul nu este" — *esti gàr Einai, Medèn d'ouk esti.*

Însă nefiinţa *este,* este în miezul lui Este. Dacă Este nu ar purta în sine pe Nu Este, nu ar exista o devenire a lumii — a lumilor succesive sau contigue — lumea ar fi încremenită, moartă. Pur şi simplu, nu ar fi lume. A fi nu poate fi decît dacă Nu este, este.

Heraclit vedea lumea ca o cavalcadă a mişcării şi temporalităţii, în care nu e loc pentru identităţi şi permanenţe şi în care, prin urmare, nu poate fi ştiinţă, *epistéme,* căci ştiinţa are ca obiect universalul şi permanentul.

Eleatismul condamna nefiinţa şi, prin consecinţă, mişcarea, temporalitatea, viaţa şi însăşi gîndirea. Într-adevăr, nu poate fi gîndire dacă nu există mişcarea formelor şi conceptelor, conform compatibilităţilor şi incompatibilităţilor lor.

De aceea Platon a cantonat heracliteismul în lumea sensibilă, a cărei instabilitate o face inaptă ca obiect de ştiinţă.

Dar Platon s-a decis să comită un paricid şi asupra părintelui său Parmenide, pentru a face posibilă predicaţia, judecata, ştiinţa.

El interzice atît absolutul heraclitean, cît şi cel parmenidian. O necesitate integrală, *pasa anánke* — se impune filozofului : să refuze atît imobilitatea totului, *tò pan estekós,* cît şi curgerea fără permanenţe a celor ce mişcă Fiinţa în toate direcţiile, *pantachè tò on kinoúntōn.*

Filozoful trebuie să spună că Fiinţa şi Totul sînt amîndoua deodată : mişcare şi nemişcare, *tò on kaì tò pan synamphótera légein.*

Platon a dublat ființa cu neființa : „cu necesitate deci Neființa este în Ființă, în ființa mișcării și în toate genurile supreme".

Și „în jurul fiecărei Forme este multiplicitate de ființă, dar infinitate de neființă".

Astfel, Platon a salvat viața în Formele sale paradigmatice, ca și în gîndire. Astfel, din curgerea eternă, Platon a desprins universalul, fără de care știința nu e posibilă.

Descoperirea era extraordinară și maestrul Academiei nu a mai avut puterea de a stabili legătura între universal și singular. Universalul platonician este substanță.

Or, dacă universalul e substanță, lucru, cum se poate face predicație ? — căci, cum obiectează Abélard, *res de re non praedicatur,* lucrul nu se poate predica despre un alt lucru.

Aporia a fost dezlegată de logicianul Liceului : universalul nu e substanță primă, ci secundă, ca atare se poate predica, e un predicat comun *(koinè kategoroúmenon).* Astfel, universalul e o identitate — identitate *in re,* prin repetiție indefinită în fenomene — identitate MAI ALES *in mente,* unde se înfățișează sub formă pură, autentică, concentrată și generatoare de gîndire logică.

Dar, *à tout Seigneur tout honneur.* Prima enunțare, embrionară și absolutizată, a principiului identității apare în poemul lui Parmenide din Elea, actuala Velia din Italia.

Platon a înmlădiat substanțial principiul eleatic al identității, dar formele sale suprasensibile l-au împiedicat să-l transforme într-un principiu fundamental logic, izvor al Logicii.

În fine, Aristotel l-a formulat, în forma sa negativă de principiu al contradicției, făcînd din acesta „cel mai sigur dintre principiile" *(archai)* și la care, ca la o ultimă rațiune, se reduce orice demonstrație. Principiul identității și al contradicției este deci temeiul demonstrației, al predicației, al gîndirii.

16. **Unum et idem**

Combătîndu-l pe genialul magistru al Academiei, Staginitul stabilește că nu e necesar să existe Forme paradigmatice, sau o Unitate *paralelă* cu multiplele singulare, pentru ca să fie demonstrație *(apódeixis)*. Însă e necesar să existe o unitate — *pertinentă* — la multiple *(hèn katà pollōn)*. Într-adevăr, nu va fi universal, dacă această unitate-pertinentă-la-multiple nu este ; iar dacă nu este universal, nu este termen mediu, generator de raționament silogistic, astfel încît nu va fi demonstrabil. Prin urmare trebuie să fie ceva *unu și identic* care să poată fi atribuit în mod neechivoc unei multiplicități de singulare.

Așadar, demonstrația nu e *hèn pará tà pollà* o unitate-substanță, ci un *hèn katà pollōn,* o unitate care își află termenul în repetarea indefinită în multiplele lucruri și, logic, în posibilitatea atribuirii unui predicat. Posibilitatea logică a atribuției își află întemeierea în posibilitatea ontologică a repetării unui atribut la singularele unei clase.

Rezultă din textul pre-citat că unitatea *(hén ti)* fundează universalul *(kathólou)*. Acest lucru e ade-

vărat, întrucît universalul nu poate fi fără identificarea unui anume atribut la toți membrii clasei respective.

Nu există universal fără unitate, nu există termen mediu și silogism fără universal și nu există știință fără demonstrație. *Hèn kaì tò autó,* unul și identic, unitatea se confundă cu identitatea.

Unitatea și identitatea sînt temelia științei. Ele sînt distribuite ***in re*** ; concentrate ***in mente.***

Și totuși, Aristotel nu a formulat *expressis verbis* principiul identității, întrucît principiul contrariferiri fugare. De exemplu : „Trebuie ca orice e adevărat să fie integral de acord cu sine". Adică : A=A.

Stagiritul nu s-a preocupat în mod explicit, probabil, de principiul identității, fiindcă îi apărea absolut evident și pentru că, operațional, în logică, principiul contradicției joacă un rol mai efectiv, în special la nivelul interpropozițional.

Principiul contradicției este forma negativă a principiului identității, întrucît principiul contradicției enunță că „este imposibil ca același atribut să aparțină și să nu aparțină în același timp aceluiași subiect și sub același raport".

Prin urmare, e imposibil ca *idem,* același să fie și să nu fie, în același timp și sub același raport *a* și *non-a.* În acest caz, identitatea ar fi violată.

Principiul contradicției își află aplicarea mai ales la raportul între propoziții : *simul affirmare et negare,* ceea ce distruge coerența discursului.

Pentru ca gîndirea să fie integral de acord cu sine — condiție a coerenței discursului — trebuie să nu poată afirma și nega în același timp același atribuit în aceeași privință.

Aristotel extinde principiul logic al identității și contradicției la structura realului : „dacă e imposibil ca afirmația și negația să fie adevărate în același timp, este imposibil de asemenea ca contrariile să coexiste în același subiect, afară de cazul cînd sînt afirmate, unul și altul, într-un anumit fel, sau cînd unul a afirmat *secundum quid,* iar celălalt *simpliciter*".

De exemplu : unul este *in potentia,* altul *in actu ;* unul e posibilitate, iar celălalt realitate.

Principiul contradicției este valabil numai cînd e vorba de atribuirea contradicției în același timp și sub același raport. De exemplu, e contradictoriu a afirma că omul e tînăr și bătrîn *simultan,* dar nu e contradictoriu a afirma că e tînăr și bătrîn la epoci diferite.

Simultaneitatea și identitatea raportului împiedică transformarea — eleatică — a principiului identității într-o rigiditate care împiedică funcționarea gîndirii și exprimarea realității schimbătoare. Pe baza principiului absolutizat al contradicției, nu putem exprima decît tautologii, ca în poemul lui Parmenide sau ca în propozițiile analitice. Dar Kant a stabilit că propozițiile analitice nu ne învață nimic nou despre realitate : ele sînt tipare invariabile, absolut necesare desfășurării logice a gîndirii, dar nu lărgesc cunoașterea noastră. Acest rol revine propozițiilor sintetice, dar pentru enunțarea acestora e indispensabilă nuanțarea principiului contradicției : *simul* și *secundum idem.*

Eterologiile — singurele care ne dau informații asupra realului — necesită restricția *simul et secundum idem* a identității și contradicției.

Dar lumea *nu este* în sens eleatic, nu e permanent identică cu sine şi neschimbată. Din contra, este continuă mobilitate şi schimbare, deoarece Fiinţa devine mişcare, e nelinişte, anxietate şi, ca atare, temporalitate.

Afirmarea eleatică a identităţii absolute presupune negarea mişcării şi temporalităţii.

Într-o lume în care nu ar fi temporalitate şi mişcare, legea identităţii şi contradicţiei nu ar suferi nici o limitare. Poeţii greci, Homer, Theognis etc., primii filozofi, Ionienii, Heraclit şi Empedocle, apoi Democrit, erau consideraţi de Platon ca *rhéontes,* partizani ai curgerii eterne. Platon însuşi constată, în *Banchetul* că însăşi substanţa corpului nostru şi chiar gîndurile, efectele noastre se schimbă, se dezidentifică.

Iar Aristotel precizează că timpul consumă, că totul îmbătrîneşte sub acţiunea timpului, dar că nu devenim tineri şi frumoşi cu timpul, deoarece „timpul e în sine mai degrabă cauză de nimicire, căci e număr al mişcării, iar mişcarea desface existenţa, *hè dé kinesis existesi tò hypárhon.*

Heraclit afirmase curgerea universală : *pántha rhei kaì audèn ménei,* totul curge şi nimic nu stă pe loc.

Heraclit susţinuse paradoxal *hèn diapherómenon autò eautō xymphéresthai,* unul care se dezbină de sine se acordă cu sine, unul care se opune sieşi se compune.

Eris tōn enantion, sfada contrariilor, era formulată de Efesian ca lege universală. Nu identitatea, ci diversitatea şi opoziţia, întemeiate pe *eris tōn*

enantiōn, pe simultaneitatea contrariilor, declanșau devenirea.

Platon, fost elev al heracliteanului Cratylos, admitea devenirea continuă a lumii sensibile, dar tocmai de aceea, pentru a face posibilă știința, imagina o lume inteligibilă a Formelor, a Structurilor eternidentice cu ele însile.

Aceste Forme reprezentau universalul, despărțit de lucruri, tipurile de structură ale Ființei, imobile și monoidice, unice prin formalitatea lor. În lumea inteligibilă a Formelor, *eide*, stăpînea identitatea, o identitate care admitea relații de compatibilitate sau incompatibilitate a Formelor.

În schimb, în lumea sensibilă stăpînea diversificarea și devenirea continuă. Cele două lumi — sensibilă și inteligibilă — se opuneau radical și punte între ele nu există, fiindcă universalul nu există în lucruri, ci numai în afara și deasupra lor.

Abisul, care, în platonism, desparte lumea sensibilă de cea inteligibilă, a fost, cum știm, rezorbit de Stagirit. Mijlocul : universalul imanent fenomenelor, nu transcendent : *universale in re.*

Aristotel admite devenirea lumii — cu excepția substanțelor imateriale, care sînt forme pure. Însă devenirea nu e — ca la Heraclit — rezultatul contradicției obiective, ci trecerea de la *dýnamis* la *enérgeia* și *enteléchia*, de la putere la act și la realizarea actului.

Existentul în putere, *dynámei on*, se explicitează în existentul — în act, *enérgia on.*

Este greu de stabilit dacă reprosul, pe care Stagiritul îl face lui Heraclit este justificat. Heraclit spune într-adevăr că lucrul este și nu este, dar a înțeles el oare că simultan lucrul există și nu există *simpliciter*, sau numai structural, *secundum quid* ?

Însăşi Aristotel nu-şi imaginează că Heraclit a spus în mod serios că lucrul există şi nu există *simpliciter*. Efesianul a vrut să spună numai că, fiind o opoziţie imanentă, constînd din elemente contrarii, devenind în continuu, lucrul este, dar de cum este începe să nu mai fie, pentru că este o permanentă trecere, un proces, pentru că în el se împletesc fiinţa şi nefiinţa, astfel încît nu identitatea ci contradicţia sălăşlueşte în miezul lui şi această contradicţie internă îi macină necontenit identitatea. Prin urmare, Efesianul a vrut să spună că un lucru este şi nu este *secundum quid*, sub un anume raport. E drept, acest raport e acela al constituţiei intime a lucrului.

A negat Heraclit principiul identităţii ? Logic, nu şi-a pus problema, deoarece logica nu exista. El recunoaşte identitatea sub forma legii care guvernează universul, ca şi sub aceea a unei „gîndiri comune" *(Koinòs lógos)*, opusă „gîndirii particulare" *idìa phrónesis)*. Or, *Koinòs lógos* implică deja identitatea. Există identităţi sub forma universaliilor la Heraclit ? Implicit da, dar problema universalului nu s-a pus conştient înainte de Socrate.

18. **Hegel**

Heraclit nu nega principiile logicii formale, pentru bunul motiv că logica nu apăruse. Principiul, nedezghiocat încă, al identităţii apare la Parmenide şi acest principiu transformă universul în devenire într-unul din care mişcarea şi pluralitatea sînt izgonite. În numele acestui principiu embrionar, Parmenide îl acoperă de ocări pe fluentul Efesian.

Dar dacă Heraclit n-a negat, cel puțin explicit, principiile identității și contradicției, Hegel declară că identitatea abstractă „nu exprimă nici un adevăr și, departe de a fi o lege a gîndirii, este tocmai contrariul acesteia". În plus, Hegel constată că aceste principii contin, mai mult decît credem că exprimă enunțîndu-le, anume chiar contrariul lor, deosebirea absolută.

A=A, spune Hegel, e o pură și goală tautologie ; ea nu are nici un conținut. Logicienii, zice el, afirmă că identitatea nu e deosebirea, ci că ele sînt două lucruri deosebite, dar ei nu-și dau seama că, spunînd aceasta, admit implicit că identitatea e ceva care se *deosebește*. Identitatea comportă deosebirea. Adevărul concret este în unitatea identității și deosebirii ; adevărul lor este însăși această unitate. Principiul identității și contradicției sînt de domeniul intelectului abstract ; or, abstractul, pentru Hegel, e o mutilare a realului concret.

Marele filozof german s-a înșelat însă, confundînd logica cu ontologia — Logica Științei e, în partea I-a, o ontologie, iar în partea a II-a, Logica Subiectivă, o fenomenologie a gîndirii logice și, uneori, o metalogică, o reflecție asupra logicii. Această reflecție, este extrem de sugestivă, dar identificarea ei cu logica e un paralogism.

Care e originea acestui paralogism ? Originea lui este în identificarea abuzivă a identicului și diferitului. Hegel nu distinge *idem et diversum ;* ca și Parmenide, el identifică Ființă cu Gîndire, *Einai* cu *Noein:*

Căci este același lucru a gîndi și a fi. Or, Gîndirea nu e Esse, ci una din *formele* lui Esse, e drept o formă de o complexitate și o valoare inimaginabilă, rezultatul unei evoluții de miliarde de ani și care necesită condiții excepțional de greu de reunit în univers, unde apare probabil numai foarte rar.

Gîndirea este Ființă, întrucît e *Ens inquantum cogitans*, dar acest *Ens Cogitans* este o insulă rarissimă în univers — dacă este Gîndirea înscrisă în vibrațiile atomului, dar numai *in potentia*, iar trecerea de la putere la act, în cazul acesta, reclamă împrejurări care rareori pot fi întrunite.

Objectum formale intellectus est ens, sicut color est objectum formale visus, zice Toma din Aquino.

Gîndirea este Ființa care se gîndește pe sine, *Ens inquantum se ipsum Cogitat*. Dar aceasta înseamnă că nu e *simpliciter* identică Ființei.

Or, identificarea Ființei și Gîndirii e o petițiune de principiu care constă în incapacitatea de a vedea în același timp ceea ce e identic și ceea ce e diferit : *synoràn tó tautón kai tò hèteron.*

Identificînd Gîndirea cu Ființa era firesc ca Hegel să considere legile Ființei identice cu cele ale Gîndirii. *Toūto pseudos :* gîndirea logică — deși s-a format în contactul cu realul, care i-a *sugerat* forme noetice, nu este fotografică, ci *interpretativă, hermeneutică, originală,* și, într-un sens, *demiurgică.*

Deși au puncte importante de contact, Logica și Ontologia nu coincid.

Legile Ființei nu pot fi toate *tales quales* legile Gîndirii logice (nu psihologice).

Fiindcă gîndirea logică s-a constituit *opunîndu-se* devenirii universale a Ființei. Gîndirea logică s-a închegat pe temeiul identității și abstractizării.

Gîndirea logică e fundamental ABSTRACTĂ, iar tautologiile, tiparele ei formale și invariabile servesc la exprimarea heterologiilor *concrete.* Însă aparatul logic, ansamblul de forme, scheme și structuri logice e bazat pe abstracție și, credem noi, este explicitarea, ramificarea identității inițiale.

Aristotel a exprimat limpede natura gîndirii logice, arătînd că ea s-a constituit prin odihnire și oprire în fața fluxului fenomenelor : *eremēsai kaì stēnai.*

Rațiunea, universalul sînt stări de *calm,* în care intelectul desprinde din lucrurile *fluctuante* ceea ce e stabil, identic în curgerea fenomenalității, atît în obiectul considerat cît și în toate obiectele de același tip. În formarea conceptelor și universalilor, stabilește identități, ceea ce este *unu* în raport cu fenomenele multiple și care, în toate aceste fenomene, este unu și identic, *uno illo praeter singula, quod in omnibus illis rebus unum sit et idem, principium artis et scientiae.*

Așadar, deși principiile logice nu sînt fără legătură cu realul, din contra sînt *cum fundamento in re* — fundament pe care-l redau interpretativ — legile Ființei și legile Gîndirii nu sînt identice. Logica nu e o oglindă, un *Spiegelbild der Welt,* în sensul că transpune, la modul noetic, adică *sub specie universalitatis et aeternitatis,* ceea ce *in re* este distribuit, schimbător și instabil, adică *sub specie individui et temporis.*

Ființa e sub semnul temporalității, aparatul logic este extratemporal.

Logica este idealitate, întrucît formele, schemele și structurile sale nu există în realitatea propriu-zisă, ci constituie o lume inteligibilă, formată din entități ideale, care există numai ca *eide,* ca *forme.* Dar aceste *eide* și *forme* ideale sînt mijloacele necesare prin care omul înțelege esența și fundamentul lumii reale.

Logica este idealitate nu numai în sensul că structurile sale sînt subiective, și mai ales în sensul că au valoare *în sine,* indiferent de manifestarea lor în conștiința subiectului. Ele sînt paradigmatice ca For-

mele platonice. Ele se impun atît subiectului, cît și obiectului. Sînt ideale, nu fiindcă sînt psihologice, ci fiindcă sînt scheme ale raționării valide, independente de timp și de loc, valabile pentru orice univers posibil, valabile pentru Ființa în sine și pentru toate formele pe care ea le poate asuma în eternitatea ei.

19. **Necessitas in essendo**

Problema dacă lumea e dominată sau nu de necesitate a fost și este aprig discutată. Combătînd necesitarismul lui Diodor Cronos, Aristotel susține că nu toate evenimentele există sau devin din necesitate, *non omnia sunt aut fiunt ex necessitate.*

Contingența există, iar în propozițiile purtînd asupra unor evenimente viitoare contingente, deci care pot să fie sau să nu fie, principiul contradicției este suspendat, iar adevărul unor asemenea propoziții este indeterminat, *indeterminata veritas.* De exemplu, nu putem spune dacă mîine va fi sau nu va fi bătălie navală între cele două flote care stau față în față. Aceasta e faimoasa bătălie navală de mîine, de care e plină literatura logică, în special anglo-saxonă.

Capitolul 9 din *De Interpretatione* e extrem de important, deoarece el stabilește nici mai mult, nici mai puțin decît prezența contingenței în lume, și legitimează deliberarea și libertatea. El nu nimicește, cum crede Jan Lukasiewicz, determinismul, ci numai o *specie*, a determinismului : cel necesitarist, absolut, pandeterminismul abstract al lui De-

mocrit, Diodor, Crisip, Spinoza, Laplace, La Mettrie.

Propozițiile purtînd asupra viitorilor contingenți au o mare semnificație, logică și ontologică.

În lume, necesitatea se împletește cu contingența. Modurile cărora se supune Ființa în devenirea ei sînt necesarul, existentul, posibilul și contingentul. În *Metafizica* Stagiritului, necesarul ocupă locul cel mai înalt și el explică celelalte modalități mai slabe.

Sîntem siliți să considerăm însă că modalitatea fundamentală, din care derivă toate celelalte, este posibilul, ceea ce poate să fie și să nu fie, *tam esse quam non esse*. Căci însăși legile naturii, prin definiție necesare, au început prin a fi simple posibilități. Legile materiei vii — de mult timp necesare — au apărut atunci cînd posibilitatea materiei vii s-a ivit. Legile gîndirii n-au apărut și n-au devenit necesare decît atunci cînd și-a făcut apariția intelectul uman, adică facultatea de a considera lucrurile sub aspectul universalității.

Legile sociale corespund, bineînțeles, constituirii societății.

Cu excepția cîtorva legi fundamentale, ca legea gravitației, poate că toate legile naturii au trecut de la starea de posibilitate la cea de necesitate.

Necesitatea se înfățișează, astfel, ca ipotetică, depinzînd de o ipoteză : acea a organizării materiei în forme diverse.

Posibilul e deci motorul necesității și, a fortiori, al simplei realități.

Posibilul, existentul, necesarul și contingentul sînt forme ale modalității pe textura cărora se organizează materia, în ascensiunea ei de la formele cele mai elementare la formele ei superioare.

Posibilul, e, astfel, placa turnantă a modalităților materiei. Într-adevăr, necesarul este un posibil care,

în condiții favorabile, s-a transformat prin repetiție, în necesitate.

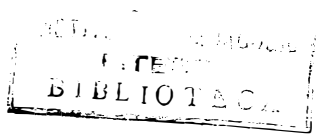
Astfel, o vieţuitoare apteră poate, în anumite împrejurări, să devină permanent zburătoare. Să presupunem că, într-un ţinut unde furtunile sînt frecvente, aceste vieţuitoare sînt ridicate de vînt în aer. Unele vor reuşi să se menţină şi, dacă faptul se repetă, posibilitatea momentană de a se ridica în aer se poate transforma în necesitate ; vieţuitoarea respectivă s-a convertit în zburătoare.

Pentru a fi necesar, necesarul trebuie să fie mai întîi posibil ; un imposibil nu poate evolua în necesar.

Cuprins

A) POIETIKÓN 5
I. Poezia şi metafizica lui Baudelaire . 5
II. Mallarmé 17
III. Valery 30
B) ETHIKÓN 48
I. Socrate — erou al raţiunii 48
II. Cunoaşterea de sine 61
III. Socrate contra sofiştilor 74
IV. Logos şi Ethos 88
V. Logos şi Paideia 100
VI. Prognoza, esenţa şi validitatea normei morale 106
1. Ştiinţă şi filozofie 106
2. Esenţa normei morale 108
3. Norma morală şi transformarea ştiinţifică a lumii 113
C) LOGIKÓN
LOGOS ARCHITÉKTON 115
1. Logos şi Cosmos 115
2. Logos şi Anthropos 116

3. Logos şi ethos 118
4. Logos şi pathos . . . 120
5. Logos şi praxis 122
6. Logos şi chronos 123
7. Logos şi empeiria 125
8. Logos şi ethnos 126
9. Pontos Euxinos 128
10. Sermo romanicus 130
11. Sermo romanicus 132
12. Logos şi Architékton 133
13. Eidos eidon 135
14. Schemata cogitandi 138
15. Principium identitatis 140
16. Unum et idem 143
17. Genesis 146
18. Hegel 148
19. Necessitas in essendo . . . 152



Redactor de carte: T. CĂTINEANU
Tehnoredactor: L. HLAVATHY

Apărut 1971. Comanda nr. 447. Coli tipar 9,75. Hîrtie tipar înalt A 80 g/m². Format 80×100/32. C. Z. pentru biblioteci: 16.

Tiparul executat sub comanda nr. 113/1971 la Întreprinderea Poligrafică „Oltenia" Craiova, Str. Mihai Viteazul nr. 4. Republica Socialistă România

EDITURA
DACIA